١٦٧/٤



بنیاد محقق طباطبائی
نسخه ع/۱۶۷

١٦٧/ع

مكتبة المحقق الطباطبائي

كتاب

ذخيرة العالم وبصيرة المتعلم وهو متمم كتاب الملخص في اصول الدين من املاء السيد الاجل الافضل الاعلم نقيب العلماء والنقباء سيد المرتضى علم الهدى ذو المجدين ابي القسم علي بن الحسين الموسوي رضي الله عنه

كتب كتاب الذخيرة والانتصار بعون الله الملك الجبار في ثلثة اشهر بلا انتظار فاعتبروا يا اولي الابصار رب اغفر وارحم يا غفار بمحمد وآله الاخيار

كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها روى الكليني عن الحسن قال بلغنا ان جلودهم تنضج كل يوم سبعين الف مرة مجمع البحرين





بنیاد محقق طباطبایی
نسخه ع/۱۶۷

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد[نا]
محمد واله الطاهرين وسلم تسليما — فى انا نفعل على سبيل التولد
ما دل على انا نفعل على سبيل المباشرة من وجوب وقوع ذلك بحسب دواعينا واحوالنا
ثابت فى المتولد لانه يجب ان يدل فيها ودليل المدح والذم الذى بيناه ايضا فى المباشر قائم
فى المتولد لان الظلم والكذب من الاصل فى استحقاق الذم لا يكونان الا للمتولدين ولاحسان
الذى يستحق به الشكر لا ينفصل للامولد وتستبد للافعال المتولدة منا بطرق الجدع
باقى المباشر منها انه يقع بحسب قدرنا وهذا الدليل لا يصح اعتماده ابتداء فى المباشر لانه مبنى
على ما لم يتقدم العلم به فى المتولد انما بيناه على ما تقدم العلم به ومنها ان الافعال
المتولدة تقع بحسب الاسباب ولهذا تحصيل الحركات منا بحسب الدفع والاعتماد والصوت بحسب الاصطكاك
فلو لم يكن من فعلنا لما وقع بحسب اسبابنا كفعل الغير ولا يعترض على ما ذكرناه
[ف]ى الافعال المتولدة ما لا يقع بحسب القدر والسبب كالالم لان وجوده مثل المدلول يقع
ارتفاع الدليل ليس ينقض وانما النقض وجود الدليل مع ارتفاع المدلول ومنها
اذا جاوزنا بين اجزاء فلا بد من وجود التاليف فلا وجه لوجوب وجوده لو لم يكن متولدا
عن المجاورة لانه لو كان من فعله تعالى او فعلنا ابتداء الجاز ان نفعله ومنها
ان المعتمد بالسكين الحادة على الجسم السخيف والرقيق لا بد ان يقطعه وهو فيه
ويؤلمه ان كان حيا فلو لم يكن القطع متولدا والالم لجاز ان لا يقع على ما تقدم ذكره
[و]يطعنوا على قولنا فى التولد بان من شان القادر فى التولد ان
[لا] يتم فى المتولد وذلك من شرط القادر ان يقدر على الفعل على انه لا يفعل
كونه قادرا الا ذى الا فعال ما لا تركه كما ان فيها ما لا ضد له وينتقض
[illegible] عليه وليس لهم ان يعترضوا بان القول بالتولد
[illegible] الجسم الواحد فى المحل الواحد


بنياد محقق طباطبايى
نسخه ع/١٦٧

لا وقات فكان يجب ان يكون تعالى فعله قلنا هو تعالى عالم بما يتولد
عن فعل الحجر من الحركات فلا يريد منها الا ما يقع وما يعلم انه لا يقع بتسكين غيره للحجر لا يريده
فلا يجب ان يكون ممنوعا لانه لو لم يسكن الحجر منا من سكنه لكان تعالى لا بد ان يفعل ما يمنع من
هبوطه وانما يجب ان يكون ممنوعا لو اراد فعلا من فعله تعالى يمنع احدنا منه الا ترى ان الضعيف
او الطفل اذا قبض على يد قوى فسكنها والقوى لا يريد تحريكها لا يوصف بانه مانع له من الحركة
ولا يعتبر باطلاق العبارة فى هذا الباب وقولهم منعنا الحجر من النزول والبرد من الوصول الى
الارض لان ذلك مجاز ومستعار وهذا السؤال ينقلب الحالى علينا لم نقل بالتوليد لانه يذهب
الى ان حركة الحجر من فعله تعالى ابتداء فيجب ان يكون مانعين له فان قيل لو فعل تعالى
على سبيل التوليد لوجب ان يكون مدخلا نفسه فى الفعل بفعل سببه وهذا نقص فى الفاعل قلنا
ليس الامر على ما ظننته لانه تعالى بعيد على ان يمنع من المسبب وان وجد السبب فلم يدخل نفسه فى الفعل
على كل حال وانما يتعذر علينا فى بعض الاوقات ان نمنع من المسبب مع وجود السبب ثم هذا ان
فصل
فى ان من فعل الفعل متولدا هل يجوز ينقلب الى على فلا فرج له فيه
يفعله بعينه مبتدأ وهل فصل بين القديم والمحدث فى ذلك لا خلاف فى انا نفعل احدنا مبتدأ
لا يجوز ان يبتديه بعينه وانما الخلاف فيه تعالى فان اباهاشم ذكر فى بعض كتبه ان حاله فى ذلك
يخالف حالنا وان سوى فى موضع بين الامرين والصحيح انه لا يجوز ذلك من قديم ولا محدث والذى يبطل
ذلك انه يودى الى وجود الفعل من وجهين بالسبب ويبتدأ بالقدرة وهذا بعينه ما افسد
[به] مقدورين وقادرين وهذا دليل مشترك فى نفى ذلك منا ومنه تعالى وايضا فقد ثبت ان الوجوه
[ا]لذى يزايد فلو صح فيما يقع متولدا ان يقع مبتدأ لصح ذلك فيه مع تقدم السبب لان تقدم الا
القدرة وحال القادر وهذا يقتضى جواز وجوده من الوجهين وهذا غير صحيح لان
الوجهين كحاله وقد وجد من احدهما فى جميع الاحكام ويوجب ان لا يكون [illegible]
تاثيره فى حكم معقول لا يصح اثباته وهذا الدليل ايضا مشترك [illegible]
من حق ما يبتدأ بالقدرة ان يصح فعله والا [illegible]
ارتفاع الموانع و[illegible]

انما قلنا ان من حق القدرة ان يفعل بها في كل وقت جزء من الحركة اذا كان المحل
ولا يخرجها من هذا الحكم ان يقع بها سبب جزء ... ان يتعدى بانفعلنا سببه ...
ويفعل الحركة الاخرى التي قلنا ان القدرة متعلقة بها في محل الحارج مع فعل سبب الحركة الا
وانما قلنا ذلك لان الجمع بين هاتين الحركتين لا تنافي والاستضادة والقدرة متعلقة بهما دفعة
يؤدي الى عدم انحصار مقدور القدرة من الجنس الواحد في المحل الواحد والوقت الواحد ولا يرجع
ذلك علينا لانا لا نقول ان القدرة تتعلق مع تلك الشرائط باكثر من جزء واحد وقد بينا ان ذلك
لازم لهم لاثباتهم تعلقها بكل واحد من الحركتين باب الكلام في الاستطاعة

احكامها وما يتعلق بها فصل في اثبات القدرة والاشارة الى مهم احكامها
فيما تقدم الطريق الى اثبات حال القادر وبناه على صحة الفعل وبينا ان هذه حالة
الجملة لا الى الاجزاء وما دللنا به على اثبات الاكوان يدل على اثبات القدرة
... ويزيد عليها انه لو كان بعض الاجسام قادرا لنفسه لوجب ان يكون الاجسام
الجواهر متماثلة فيما اختص بعضها من صفات النفس يرجع الى جميعها
... ونها متفقة مختلفة وكان يجب ايضا ان يكون مقدورها واحدا كما ان
... واجب ان يكون مقدورها واحدا ايضا كان يجب ...
... الصفات الذاتية تختص كل ذات بها ولا يتعدى احكامها ...
... غير متناه من كل وجه كمقدورات القديم ...
صفة لان الصفات الذاتية لا يخرج الذوات ...
... لا للعلة سواء اضيف ذلك الى ...
الوجه يقتضي التخصيص التناهي ولانه كان يجب
لانه لا وجه يرجح وقوف ما يبتدئ به من الفعل

الضدين

... تتعلق القدرة بالمقدورين لم يجز ايضا ان تكون موجبة لانه ليس احدهما
... اولى من الاخر ولان المقدور متعلق باختيار القادر ودواعيه وبعد وجود السبب
... المسبب من اختيار القادر والتعلق بدواعيه وايضا فان المنع من المسبب مع وجود
السبب جائز وهذا يبطل غرض القوم في القول بان القدرة موجبة واحوجهم الى القول
بجواز خلوها من الفعل وتقدمها له ومتى قالوا ان الفعل لا يجوز وجوده الا معها ولا
يجوز وجودها الا معه وهي سبب فيه لزمهم ان لا يكون العلة بان تولد الفعل اولى من ان
يولدها لان السبب انما يتميز من المسبب بان يصح على حال من الاحوال وجوده مع المنع من المسبب
ولا يجوز ان يدعى حاجة القدرة في وجودها الى المقدور لانه يؤدي الى جواز وجود المقدور مع
عدم القدرة لان وجود المحتاج اليه مع عدم المحتاج جائز ولانه كان يجب صحة وجودها مع
امثال مقدورها لان المحتاج لا يجوز ان يحتاج الى عين مخصوصة بل يستغنى بامثالها من الجنس ...
في حوله وجوده ولان احتياجها الى غيرها لا يصح وجودها مع ضده وكان يجب استحالة وجود
نوع القدرة مع ضد الحركة وقد علمنا جواز ذلك فصل في ان القدرة
... المتفق والمختلف والمتضاد من اجناس مقدورات العباد وكيفية ...
... علمنا انه متى صح من احدنا بعض اجناس مقدورات العباد صح منه ...
... انه في جهة فلا بد من ان يكون قادرا على ان يعتمد في غيرها ...
... ارها ومتى قدر على الارادة قدر على الاعتقادات و ...
... متى صح ان يتحرك يمنة صح منه ان يتحرك يسرة اذا ...
... اجمع لم يجب هذا الحكم المعلوم ... دليـ
الله تعالى اجراها بان يفعل فينا القدر المتغا...
يوجب وجود ما لا يتناهى من القدر فينا لا ...

في الوقت الواحد الا جزءاً واحداً اذا قدرنا وضع احدنا بقدرة واحدة جزءاً واحداً
بين اجزاء خمسة او ستة بلا[ ] لابد وان يكون به من التاليف بعدد ما جاوره من الاجزاء الخمسة
او الستة الجواب عن هذا ان اعتمادات المحال ههنا تختلف وانما حلت
الاجزاء من التاليف في هذا الجزء الواحد لامر يرجع الى حاجة جنس التاليف الى المحلين
والا فالمحال مختلفة ههنا فانا انما منعنا من ان نفعل بالقدرة الواحدة على الشروط
المذكورة اكثر من جزء واحد لئلا يؤدي الى ما لا ينحصر ولا ينبني على ارتفاع جهة الحصر في
الموضع الذي عينوه جهة الحصر ثابتة مع التعدي فان قيل كيف يكون متولداً من فعله
ويتعلق به احكامه مع وجوبه وجوازه عند السبب قلنا كما يكون من فعله ويتعلق به
احكامه وان وجب وجوده عند توفر دواعيه في الفعل المباشر وبعد فقد كان يجوز
لا يقع هذا المتولد بان لا يفعل سببه على ان الوجوب على بعض الوجوه لا ينافي الفعل الا ان
فعل الملجأ واجب ولم يخرجه وجوبه مع الالجاء من ان يكون فعلاً له وهذه الجملة [ ]
تسقط كل الخلاف في هذا الباب فمن الناس من نفى افعال الجوارح ولم يثبت لاحدنا فعلاً
سوى الارادة والفكر ومنهم من نفى ان يكون فعلاً له الا ما تعدى حيزه وقال فيما تجاوز لا
محدث له او هو من فعل الله تعالى او وقع بطبع المحل ومما يبطل الطبع زائداً على ما تقدم في خلال
كلامنا انه غير معقول على ما بين في غير موضع ولان الفعل يقتضي مؤثراً له صفة المختار والفرق
[ ]ستند الى الطبع وليس له هذه الصفة المراعاة وبين ان ينبني تعلقه بمحدث على سبيل
[ ]ان الخروج بين القولين جميعاً عما دل عليه الدليل سواء وايضاً فالقول [ ]
[ ]قض ان لا يصح تحرك الجسم الى الجهات المختلفة لان الطبع لا يوجب الا امراً واحداً
فانه [ ] يفعل على سبيل التوليد ما دل على ان احدنا يفعل متولداً [ ]
افعاله بحسب الاسباب ومقاديرها واثبات الدليل على [ ]
فان المجاوز والاعتماد وغيره [ ]
لا يكثر احتمال [ ]

وفي البلدانه على بعض الوجوه وقد علم العقلاء كذب من اخبرهم بعض البلاد بان فيها من يحمل
الجسم الثقيل ويتعذر عليه حمل الخفيف ويتحرك يمنة كيف شاء ويتعذر عليه مع ارتفاع الموانع
الحركة يسرة يبين ذلك ان العلوم لما اختصت بجنس دون غيره وضرب دون ما عداه لم يمتنع في
العالمين الاختصاص بجنس او ضرب من غير تعد وكذلك القول في الارادة لانها تجري مجرى العلوم
في الاختصاص والشهوة لما جرت مجرى القدرة في التعدي الى امثال الجنس لم يجز ان يكون في الناس
من يشتهي شيئاً ولا يتعلق شهوته بامثاله وبما هو على سائر صفاته ومما يدل على ان القدرة
تتعلق بالضدين وبالمختلفين ايضاً وان لم يكونا متضادين انا قد علمنا اتباع تصرفنا الدواعي
وقصودنا وقوعها بحسبها ولو كانت القدرة مختصة بالشيء دون خلافه وضده لم يقع الافعال
بحسب دواعينا وقصودنا بل كان يجب ان يكون ذلك تابعاً للقدرة وما هي متعلقة به فكان لا يمتنع ان
يدعوه الداعي الى الحركة في جهة ويريدها فيقع منه الحركة في غيرها وايضاً فلو تضادت
قدرتا الضدين لتضاد كون احدنا قادراً على الضدين وكان يجب من ذلك استحالة وجود قدرتي
الضدين في المحلين منا لان ما يضاد من الاحوال على الجملة لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محل
واحد وفيها وبين وجوده في المحلين كالعلم والجهل وكان يجب ايضاً لو تضاد كون احدنا
قادراً على الضدين ان يتضاد كون القديم تعالى قادراً عليهما لان كل صفتين تضادتا على بعض
الموصوفين فهي متضادة على جميعهم من غير اعتبار اختلاف وجه الاستحقاق وقد علمنا انه
تعالى قادر على الضدين واعلم ان القدرة يصح ان يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع
والقدرة متعلقها [ ] ولا ينحصر متعلقها من هذا الوجه الا بانحصار المحال ولهذا [ ]
قادراً ان يفعل في كل محل مع ارتفاع المنع والقدرة ايضاً تتعلق بمقدورها في كل [ ]
بقيت فان بقاءها شرط ولهذا يصح ان يفعل القادر بها افعالاً ما دامت باقية فهي من هذا [ ]
انه الابتداء [ ] بمقدورها وتتعلق ايضاً من الاجناس المختلفة من مقدور العباد بما لا نهاية له
[ ] القلوب كالاعتقادات والارادات فاما افعال الجوارح وهو المتضاد والمتماثل
[ ] البدل [ ] افعال [ ] ذلك الا [ ] انما القدرة تتعلق بكل
مختلف يصح وجوده فيها والا يكون
[ ] الآلة الذي لا يتخصص

واختيارنا صح

أنه يجوز حصول
من فعلنا كذلك وأيضا كان يجب على هذا المذهب
التأليف لأنه لولا التوليد الذي نذكره لم يكن ههنا سبب يقتضي وجوب المجاورة
المخالف في هذه المسألة أن يعتذر في وجوب وجود التأليف مع المجاورة بأن
مما يحتمله لأن هذا المذهب غير صحيح وقد بينا في غير موضع صحة خلو المحل مما يحتمله
العلة تنفي أن يكون التأليف متولدا من فعلنا أيضا إذا اعتذرنا في التوليد من فعلنا به
ولا له أن يقول كيف يولد المجاورة من فعله التأليف ومن شأن السبب جواز وجوده
مع فقد المسبب لينفصل بذلك من الموجب الحقيقي وذلك أن الكون على سبيل المجاورة
قد يوجد بعينه في جزء منفرد أو لا يجب التأليف وهذا القدر كاف من انفصاله من العلل
الموجبة وإنما جاز في بعض المواضع وجوده مع ارتفاع المسبب فيما له ضد كالعلم والتأليف
ضد له على أن هذه العلة ترجع إلى الجعل في إثباته المجاورة من فعلنا مولدة للتأليف فأما
يدل على أن فعل ليس بصحيح
بأنه تعالى لو فعل بالسبب لكان محتاجا إليه ولا ينتقض بذلك كونه قادرا لنفسه
إليه الفعل في نفسه من حيث كان لا يصح ومن جهة الأمر لا تشتد الحاجة فيه إلى الفاعل
إذا فعل العرض المفتقر إلى المحل لا نقول إنه محتاج إلى المحل في فعل هذا العرض
اج إلى غيره في محله كحاجة العلم إلى الحيوة لا نقول
اج في الفعل إلى غيره من تعذر عليه إيقاعه وأيضا
الشيء الذي قلناه إنه محتاج إليه وإن وقع
القول لا يضيعها إلا بعد تصور لا يستغني
المسبب الفائدة مقارنة في العرض
الحاجين إلى المشايخ ولهذا كان أحدنا في صعوده
والكون الطاعة وإن

ما به يكون
ما خرج عنها من الوجوه كلها فأما ما يدل على وجود
ما تقدم من أن المعدوم لا يختلف بخيره ولأنه كان يجب كون أحدنا قادرا فيما لم يزل
ما يدل على حلوله في بعض القادر فهو أن القدرة لا بد فيها من اختصاص بمن توجب
له الحال ولا فرق بين عدمها وبين وجودها غير مختصة ولا اختصاص للقادر بها بعقل
إلا بأن يحل في بعضه وأيضا فإن أحدنا قد يخف عليه حمل الجسم الذي يثقل حمله
بإحدى يديه إذا حمله بكلتي يديه بل ربما يتعذر أن يحمله بإحدى اليدين ويتأتى منه باليدين و
ما وجه لذلك إلا ما نقوله من وجوب حلول القدرة في المحل الذي يبتدي فيه الفعل لأنه وإن كان
قادرا بالجميع فقدرته من حيث لم يكن جميع قدره في يده لم يفعل بها على حد ما يفعل مع
كاستعانة بغيرها فأما الذي يدل على أن القدرة غير الصحة فهو أن المرجع بالصحة إلى
معان تختص بالمحل كالتأليف ووجوه مقادير من الرطوبات واليبوسات واعتدال المزاج
وإن لم يعينه بعض ما ذكرناه لم يكن معقولا وقد بينا فيما تقدم أن ما يرجع حكمه إلى المحل
لا يجوز أن يوجب حالا ترجع إلى الجملة وكون القادر قادرا من صفات الجملة لا المحل وليس
أن يكون ما يوجب حكما للمحل يوجب حكما للجملة مع إيجابه الحكم للمحل لأنه كان يجب
ع الإيجاب أن معلول العلة لا ينفصل من العلة وقد علمنا جواز
صحة من تأليف وغيره في الجملة وفيما البين تحرك وأيضا
صفة للجملة والمحل أن يكون في نفسه على صفتين مختلفتين
وات المحدثة لا من يخصها وليس لهم أن يقولوا
صحيحا سليما ليس بقادر لأنا نجوز ذلك ولأنه
لا نعتقد أن المحل إذا احتمل ضدين لم يجز أن يخلو منهما
أن القدرة لا بد من أن يكون لها مقدورا وأنه يستقل
بتعلق

لان الفعل يصح منه متى ارتفع المنع ولا يجري مجرى العاجز ومن ليس بقادر وليس كذلك
لو لم يكن القدرة متعلقة لان الفعل كان يصح بها مع ارتفاع كل منع وعلى كل وجه وبمثل
هذا الجواب يجب عن كونه تعالى قادرا فيما لم يزل وان كان وجود الفعل في تلك الاحوال
لا يصح لانه انما تعذر لامر يرجع الى الفعل لا الى القادر والقدرة وان تعلقت عندنا
بالضدين فهي متعلقة بان يوجد كل واحد بدلا من صاحبه فلم يتعلق الا بما يصح وجوده
وكذلك القدرة يتعلق بما يصح في العاشر وان كان لا يصح وقوعه في الثاني لان هذا
المقدور المتعلق بالعاشر وان لم يصح من القادر قبل العاشر لامر يرجع اليه والى
اختصاصه بالوقت فهو يصح في وقت من الاوقات وعلى وجه من الوجوه وليس كذلك
لو لم يكن القدرة متعلقة بمقدور على ان القدرة وان كان لا يصح ان يفعل بها في الثاني
ما يختص بالعاشر فهي متعلقة في كل وقت من ~~الوقت~~ بما يصح وقوعه في الثاني اذا ارتفع
المنع واما الكلام في ان تعلق القدرة لا يكون الا لوجه الحدوث فقد مضى في
هذا الكتاب مستقصى حيث بينا ان القادر لا يقدر الا على الحدوث فاما الكلام في
ان القدرة غير موجبة للفعل فلانها لو كانت موجبة لم يخل من ان تكون توجب ايجاب
العلل او ايجاب الاسباب ولا يجوز ان تكون علة لان العلة انما توجب لغيرها حالا ولا
يتعلق به الا وهي موجودة وهو موجود وهذا مستحيل في تعلق القدرة بـ[illegible]
لانها لا تتعلق به الا وهو معدوم فاذا وجد بطل التعلق وايضا لو [illegible]
[illegible] المقدور لكان وجه حاجته اليها حدوثه وهذا يوجب في القدرة ان تكو[illegible]
[illegible] اخرى توجبها [illegible] وينقض ذلك بما لا نهاية له على انه لا يجوز المنع من مقدور
[illegible] معلول العلة ومتى قيل انها علة وجوز المنع من موجبها فقد
[illegible] ان كان [illegible] ان يكون مقدورها
في التولد واذا

لم يختص متعلقها من هذا الوجه بدلالة انها لما تعلقت بالفعل في كل الاوقات والمحال
وبالمختلف لم يختص تعلقها من هذه الوجوه ولان كل متعلق بغيره متى تعدى في
التعلق الواحد لم يتناه متعلقه كالقدرة والشهوة ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد
كالعلوم والارادات ولا يجوز ان يكون مقدور القدرة والجنس والوقت والمحل واحد
غير متناه لان ذلك يقتضي ان لا يتعذر على احدنا حمل اعظم الجبال ولا يتفاضل القادرون
فيما فيصح ان يحملوه وينقلوه وكان ايضا يجب ان يصح من احدنا ان يمانع القديم القادر
لنفسه وايضا يجب ان لا يصح ~~ان يكون احدنا~~ لا يخف على احدنا حمل الجسم اذا اعانه عليه
غيره واستعان بيديه معا على حمله ويجب ايضا ان لا يصح ان يكون احدنا مضطرا الى شيء من
افعال القلوب كالعلوم والارادات لا افعال الجوارح واعلم ان المتولد كالمباشر في حكم
الذي ذكرناه وهو انه لا يصح ان يفعل منه والجنس واحد والقدرة واحدة والمحل واحد والوقت
واحد الا جزء الواحد وكذلك قدر القلوب يساوي في هذه القضية قدر الجوارح وكل حكم
ذكرناه في هذا الفصل هو عام لجميع اجناس القدر معدومها وموجودها الا ان القدر وان
كانت مختلفة الاجناس من حيث كان متعلقها متغايرا فهي متفقة الاحكام في التعلق و
وشروطه وعمومه وخصوصه

فصل في الدلالة على ان القدرة يجب ان تتقدم الفعل

[illegible] يدل على وجوب تقدمها ان القدرة انما يحتاج اليها لاخراج المقدور ونقله من العدم
[illegible] ونقل الموجود الى الوجود محال فيجب ان يتعلق بالمعدوم وتخرجه بوجوده من
[illegible] به ولا يلزم على ما ذكرناه الارادة لانها لا يحتاج اليها النقل المراد من العدم
[illegible] وانما هي جهة للفعل وتؤثر في وقوعه على جهة دون غيرها فلهذا وجب ان تقارن
مراده وكذلك العلم الذي يؤثر في احكام الفعل لما قلناه في الارادة ولا يلزم ايضا السبب
المقارن للمسبب لان السبب لا يخرج المسبب من العدم الى الوجود بل المخرج له على الحقيقة
كون القادر قادرا والسبب كالالة فهو الوصلة اليه فاما [illegible] طعن فيما ذكرناه من وجوب مقارنة
الارادة لما [illegible]
ذلك متو[illegible] [illegible]ع لا اعتقاد علما وهو مع
[illegible] مصاحبتها لما يؤثر فيه

ومصاحبتها للاول جزء منه اذا لم يكن المصاحبة للجميع كالخبر ولا مر الجواز وقوعه على وجه
فاذا اختص باحدهما وجب ان يكون ذلك الامر يقارن وليس كذلك العلم الواقع عن نظر لان مع
تقدم النظر لا يصح ان يقع الاعتقاد الا علما ولا يصح ان يقع على وجه اخر بدلا من كونه علما والحال
واحدة وجرى العلم في هذا الباب مجرى سائر المتولدات في انها لا تحتاج في وقوعها على
وجه الى مؤثر مصاحب بل المؤثر فيها يكون مقارنا للمسبب لان وجود السبب في حكم وجود المسبب
الموجود ولهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المبتدأ لما يؤثر فيه من العلم ولم يجب ذلك في المتولد
وان كان محكما وقد قيل في هذا ايضا انه غير ممتنع ان يقال ان المؤثر في كون الاعتقاد
الواقع عن النظر علما هو كون الناظر في تلك الحال التي يكون الاعتقاد فيها علما عالما بالدليل
على الوجه الذي يدل عليه بشرط تقدم النظر وليس يمتنع في بعض الاحكام ان يكون لها
شرط متقدم ... لها بدلالة ان فاعل القبيح لا يستحق الذم الا بشرط تقدم كونه عالما و عاقلا
وفي حكم العالم ... القبيح وانما جعل المؤثر كونه عالما بالدليل بالشرط الذي ذكرناه ولم يسند
الى النظر المتقدم لان الناظر لو خرج من كونه عالما بالدليل لشبهة دخلت عليه لم يقع ذلك
الاعتقاد في الثاني علما فان قيل الفعل يحتاج الى امور كثيرة يقارن وجوده
كالمحل والبنية فيما يحتاج الى بنية من علم وحياة وقدرة والعلم يحتاج ايضا الى الحياة
في حال وجوده فالا احتاج الفعل الى القدرة وكانت مصاحبة له قلنا المعتبر في هذا
الباب بجهة الحاجة لا بنفس الحاجة والفعل المفتقر الى محل لم يحتج اليه ليحصل ...
وانما احتاج في وجوده وعند عدمه وجوده وكذلك ما يحتاج الى المعاني في المحل ...
اليها الفعل في وجوده لا ليحدث بها ويوجد ولهذا احتاج الى هذه الامور كلها في ...
واستمرار وجوده كما احتاج اليها في ابتداء وجوده والقدرة لم يحتج اليها الفعل في وجوده
ليتجدد لها الوجود فافترقا ما ذكروه ولو جعل بينا الذي ذكرناه دليلا في اصل المسألة
لجاز ان يقال لو احتاج الفعل ... ابتداء وجوده الى القدرة لا احتاج اليها مع البقاء واستمرار
... اليس في الافعال ما يحتاج
من الالات مصاحبة
الى الات يقترن بها فالا ...

وهو ...

٧

للفعل الذي يحتاج اليه الا ما كان محلا للفعل او في حكم المحل كالسكين في القطع والجناح في
الطير وما جرى مجراهما والنار في الاحراق انما وجبت فيها المقارنة لانها تنفذ في الجسم
المحترق فلا بد من وجودها في تلك الحال ولهذا لما كانت القوس له في الاصابة ولم تكن محلا
لها وجب تقدمها وجاز ان يقع الاصابة مع خروجها عن صفتها والقدرة على ما بيناه بخلاف هذا
كله لان جهة الحاجة اليها تقتضي التقدم دون المقارنة ولهذه الجملة جوزنا وقوع الفعل بالقدرة
معدومة وان لم يجز مثل ذلك في الجارحة المعدومة دليل اخر ومما يدل ايضا
على ذلك انا وجدنا المقدور متى خرج من كونه مقدورا وانما خرج في حال بقائه من تعلق
القدرة لوجوده والوجود حاصل له في حال الحدوث فيجب خروجه بالحدوث من تعلق القدرة
وعلى هذا الدليل اسولة منها ان يقال لم زعمتم ان الباقي يخرج من المقدور الجواب
عن ذلك انا قد علمنا ان الجسم لا يكون في حال بقائه مقدورا لله تعالى كما كان في حال عدمه لانه لو
لم يكن كذلك لكان الله تعالى في وقت تجدد الفعل له وكان يجب ان يصح ان يفعله وهو باق في الوقت
الثاني بالتصيير وقد علمنا استحالة ذلك ومنها ان يقال ان مقدور القدر لا يبقى و
دليلكم مبني على البقاء الجواب عن ذلك ان منهم من الشيوخ من يقول ببقاء بعض مقدور القدر
... عن ذلك بان يبني الدلالة على بقاء ما نقول ببقائه منها ومنهم من يقطع على انها
... في ذلك يمكن ان يجيب عن السؤال بان يقول لو قدرنا فيها البقاء لاستغنت
... وانما استغنيت لوجوده والتقدير في هذا الموضع كاف على انا قد بينا ان الجسم
... من المقدور لاجل وجوده فيجوز ان يجعل اصلا في كل موجود وان لم يجز عليه البقاء
... في استمرار وجوده الى وجود الرطوبة
...ها انه تعالى عندكم ان الاعتماد سفلا يحتاج الجواب انا لا نقول
... في وجوده اليها فالا احتاج العلة يجري ذلك والذي نقوله ان الاعتماد اذا وجد
ان الاعتماد سفلا يحتاج في استمرار وجوده الى الرطوبة وكان باقيا و
وجب عدمه في الثاني الا ان يمنع مانع من عدمه واذا لم يعدم استمر وجوده وكان كذلك في حال
انه تعالى اذا كان الفعل لا يجوز ان يكون حسنا ولا قبيحا في حال بقائه وكان كذلك في حال
حدوثه وان كانت صفة الوجود واحدة فلم لا يجوز ذلك في القدرة الجواب ان المؤثر

امثلة

في حسن الفعل او قبحه وجوه يحدث عليها لا تحدث في حال البقاء فلهذا اختص الحسن
والقبح بحال الحدوث ومثل هذا نجيب اذا سئلنا عن الارادة وانها مؤثرة في الفعل في
حال حدوثه ولا مؤثر في حال البقاء لان الوجه الذي يؤثر فيه الارادة والعلم يختص بحال الحدوث
دون حال البقاء فهذا يمضي هذا من كلامنا في الدليل الاول وفي الجملة ليس ننكر ان يكون بين الباقي
والحادث فرق وان يكون بعض الاحكام يتعلق باحدى الحالتين دون الاخرى بعد ان يكون ذلك
الحكم معقولا وجهته ايضا معقولة بحسب ما يدل عليه الدليل من ذلك والعلة بخلاف ذلك كله
لان جهة الحاجة اليها هي نقل الفعل من العدم الى الوجود فيجب ان يستغني
عنها ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي ويتأملوا كلامنا يسقط طعنهم بان
الفعل يتعلق بالفاعل حال حدوثه ولا يتعلق في حال البقاء لانا لا نثبت الفعل محتاجا
الى فاعله في حال حدوثه ولا بقائه بل نقول انه بالدخول في الوجود قد استغنى عنه ولتوازن
بقول انه متعلق به في حال حدوثه يعني لا ينافي ما ذكرناه لان تفسيره انه لولا تقدم كونه عالما ومريدا
فلا يؤثر في الوجوه التي يحدث عليها الفعل ومثل هذا لا يكون في حال البقاء ويسقط ايضا طعنهم
بان الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء لانا قد بينا انا لا ننكر الفرق بين الحالتين اذا كانت
مفهومة وجهاتها صحيحة. وقد قيل ان المنع في الكون انما اختص حال الحدوث لان المنع
انما يتعلق بالفاعل والكون الحادث يتعلق بالفاعل على التفسير الذي بيناه والباقي لا يتم ذلك
فيه **دليل** آخر ومما يدل على تقدم العلة ان تناول كون القادر قادرا للمقدور لا يختلف
في نفسه باختلاف القادرين وان بعضهم يقدر بنفسه وبعض بقدر يقدره كما [illegible]
العالمون والمدركون في الحكم يعني الحكم وان اختلفت جهات استحقاقهم له [illegible]
واذا تقرر هذه الجملة فلو كان احدنا لا يقدر الا على موجود لوجب في القديم تعالى ذلك [illegible]
علمنا تقدم كونه قادرا لكونه فاعلا موجبا يتأمل ذلك لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين
القادرين والعالمين والمدركين في كيفية التعلق وما يطعنون به في هذا الدليل من
انه تعالى يقدر على اجناس لا يقدر عليها ويقدر على ما لا نهاية له من الجنس الواحد في الوقت الواحد
والمحل الواحد وان كنا لا نقدر على ذلك لان هذا كله خارج عما اعتبرناه ولم يرجع الى اختلاف في

٨

كيفية التعلق وحقيقة التناول بل الى امور خارجة عن ذلك والقديم تعالى وان اختص باجناس
لا نقدر عليها وقدر على الاختراع الذي لا يصح منا وعلى ما لا يتناهى على الشروط المذكورة ولم نقدر
على ذلك فكيفية كونه قادرا على ذلك اجمع لا يخالف كيفية كوننا قادرين وهي جهة الاحداث وما يجاري
ولهذا اوجبنا التساوي في هذه الجهة دون غيرها **دليل** آخر ومما يدل على تقدم القدرة
ما دللنا به على تعلق القدرة بالضدين فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدين واقوى ما طعنت
به على هذه الطريقة ان يقال هب قدرة على الضدين الا انها مؤثرة في احدهما للوجه بمقارنته ومصاحبته
ومتى لم تقارنه ولم تصاحبه لم يصح تأثيرها فيه ويصح ان تتقدم عارية من الضدين غير موجودة مع واحد
منهما غير انها اذا اثرت في بعض مقدوراتها واخرج بها من عدم الى وجود اثرت فيه بمصاحبته وهذا
السؤال على الترتيب الذي رتبناه لا يوجد جوابه في كتب الشيوخ المسطورة كلها على التعيين
لانهم لما تكلموا في هذا الموضع تشاغلوا بالرد على المذهب المحكي عن ابن الراوندي انها تكون
قدرة على الضدين ولا بد من وجود احدهما بوجودها وانها لا تعرى من احدهما وبسطوا الكلام في
هذا الجنس الذي ليس بشبهة وتركوا موضع الاشتباه الذي اشرنا اليه وليس اذا لم ينقل هذا الذي رتبناه
[illegible] ولا غيره وجب ان نغفل عن افساده والكلام كله مبني عليه والذي يجب ان يعتمد في ابطاله
ان القدرة اذا كانت متعلقة بالضدين وهي مؤثرة في احدهما متى اثرت بالمصاحبة
[illegible] هذه الحال التي وجد بها مقدورها من ان تخرج من التعلق بالضد الآخر والاضداد
[illegible] يكون التعلق باقيا فان خرجت من التعلق بالاضداد وجب ان تخرج من التعلق
[illegible] في هذه الحال لان دخولها في التعلق بالبعض كدخولها في التعلق بالكل الا ترى
[illegible] تعلقت بالجميع وخروجها من التعلق بالبعض خروج من التعلق بالجميع لانها اذا عدمت
التعلق ولو خرجت من التعلق بالكل لما اثرت في هذا المقدور للوجود لانها انما
يؤثر فيه لثبوت تعلقها به فان **قيل** انها ما خرجت من التعلق باضداد هذا المقدور
في هذه الحال **قلنا** مع ثبوت التعلق لا بد من صحة الفعل على جهة الوجود وقد علمنا ان
هذا الفعل لا يصح ان يوجد في هذه الحال البتة فكيف يكون التعلق ثابتا وحكمه منتفيا ايضا

فان حقيقة تعلق القدرة بالمقدور ان كلها لابد من ان يكون معقولة مستقة في كل ما يتعلق به وليس
من ان يكون معنى التعلق هو صحة التاثير او وقوعه وثبوته فانه كان كذلك صح ان لا يكون متعلقة والفعل موجود
لان الموجود يخرج بالثبوت عن الصحة وان كان الباقي يجب ان يكون القدرة متعلقة بمقدورها انها تبطل
ان يؤثر فيها ولا تجد عارية من مقدوراتها مع انها متعلقة بها لان الثبوت ههنا مرتفع ومحال
ان تقسم معنى التعلق فيكون فيما وجد له حقيقة وفيما لم يوجد له حقيقة اخرى لان ذلك نقض كما
ذكر الدليلان اللذان قدمناهما في صدر الفصل على ان القدرة متقدمة وبينا بهما ان الوجود
يحيل تعلق القدرة وسقط ما احتاج اليها فيه بعد هذا الطعن الذي حكيناه ورتبناه

فصل في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح من مذهب البغداديين من المعتزلة

الى ان القدرة لا تبقى وكذلك قولهم في سائر الاعراض وذهب ابو علي وابو هاشم واصحابهما الى القطع على بقاء
القدرة والصحيح الشك في ذلك والتوقف عن القطع في القدر على بقائها او عدمها في الثاني لفقد
الدليل القاطع على احد الامرين والشك فرض فيما لا دليل له مع ان الشك لابد من التجويز لبقائها والتجويز
لكونها من الجنس الذي لا يبقى وانما نمنع من القطع على احد الامرين لفقد الدليل فاما البلخي
ومن وافقه من البغداديين فمعنى قولهم في انها لا تبقى على ان الباقي الذي يجوز ان يبقى ولا يبقى
الا بضد والاعراض كلها لا يجوز عليها البقاء لان البقاء لا يجوز ان يحلها ولا يجوز لها صفة وقد
بينا في مواضع من كتبنا ان البقاء ليس بمعنى وابطلنا مذهب من قال بذلك وبينا ان الصفة
انما تستند الى معنى اذا تميزت وعرفت وليس للباقي بكونه باقيا صفة وفائدة وصفه بذلك
ان وجوده مستمر فالتعليل باطل ولو كانت ههنا صفة لم يجز اسنادها الى معنى لوجوب حصولها
الا ترى متى استمر وجوده فلا بد من كونه باقيا ومتى وجد حالة واحدة لم يكن باقيا واحد
تستند الى علة اذا كان جواز حصولها لجواز ان لا يحصل والشروط كلها واحدة
ابو علي وابو هاشم من بعده فانهما استدلا على بقاء القدرة بان احدنا يحسن ان يامر غلامه
بتناوله كوزا بينه وبين الغلام مسافة ويحسن ان يذم الغلام اذا لم يتناوله ذلك على انه لم
يتناوله ولا نجد ان يمضي من الزمان القدر الذي يتسع للمناولة وقطع المسافة لو تعاطاها ولا يحسن
ان يذم على انه لم يفعل ما لا يقدر عليه فيجب ان يكون عالما وهو في مكانه من القدرة قدرة على المناولة

ولا يكون

الا يكون الا بان يجوز عليها البقاء حتى اذا قطع المسافة التي بينه وبين الكوز يتناوله بقدرته
الكوز لان القدرة لا يصح ان يكون قدرة على ما لا يصح وقوعه بها على وجه وهذا استدلال باطل
غير مستمر لان من الممكن ان يقال ان القدرة التي فيه وهو في مكانه قدرة على المناولة وان
تعذرت عليه المناولة لما يرجع الى بعد المسافة وعدوله عن قطعها والذي يدل على انها قدرة على المناولة
انها لو فعلت فيه في اقرب المحاذيات الى الكوز لصح منه تناوله وليس لاحد ان يقول فيجب اذا
فعلت القدرة فيه وهو بعيد من الكوز الا ان يكون قدرة على تناوله لان التناول لا يصح بها على
وجه من الوجوه وانما كان يصح بتقدير لم يقع وذلك انه غير ممتنع ان يكون قدرة على تناوله
الكوز وان فعلت فيه وهو على بعد ونعلم انها مع البعد قدرة على المناولة بانها لو فعلت فيه وهو
قريب من الكوز لتناوله بها فلولا انها قدرة عليه لم يصح ذلك وعند مخالفينا في هذه المسألة
ان القدرة متعلقة بما يقع في الاوقات المستقبلة وكذا الاماكن البعيدة وان القدرة الموجودة في القادر
في الوقت الاول قدرة على ما يقع في العاشر ونحن نعلم انه لا يصح منه ان يفعل بهذه القدرة في الثاني
المقدور الذي يقع في العاشر وان كانت قدرة عليه وكذلك يقولون ايضا ان القدرة الموجودة
في القادر ببغداد قدرة في الثاني على الكون بالبصرة وان كان لا يصح بها على وجه من الوجوه فاذا قيل
كيف قدرة على ذلك وهو مما لا يصح بها على وجه اعتذروا بان يقولوا هذه القدرة وان كان لا يصح
في الثاني ما يقع في العاشر فهي قدرة عليه لانها اذا بقيت الى العاشر صح ان يفعل بها من غير
تمكن وايضا لو قدرنا انها فعلت في القادر في الوقت التاسع لفعل في العاشر
قدر على الكون في الثاني بالبصرة وهي موجودة ببغداد لا مثل هذا بين الموجود والمحال
هذا بين العذر من جواز الطاعن على دليل الكون فيقول لو فعلت فيه هذه القدرة
وهو قريب من الكوز لفعل بها المناولة من غير حاجة لها لبيان انها قدرة عليه مع البعد
فان قلتم هذا تقدير لحال لم تقع قلنا وانتم ايضا عولتم على تقدير حال لم تقع فان
كان ذلك فاسدا فهو لكم وعليكم ولنا ايضا ان نقول لو قدرنا بقاء القدرة فان تقدير ذلك
فيما يشك في بقائه ويقطع على انه لا يبقى جائز لكانت مع البقاء يصح ان يفعل بها المناولة والبقاء

[illegible]

المقدر ما حصلت لها حالا دهي ما كانت عليه فيجب ان تكون في جميع الاحوال قدرة على المناولة وهذا
مما لا انفصال فيه البشر والقدرة الموصوفة فيخذله اي ينفع لهم في ان يصح اذا بقيت وقوع الكون بالبصرة
بها في العاشر مثلا او اكثر من ذلك لحاجتي في قطع المسافة الى اوقات كثيرة وهو لا يتعذر ان يفعل في
الثاني الكون بالبصرة مع انها قدرة عليه في الثاني وسائر الاوقات اوليس هذا يقتضي ان يكون انها قدرة على
ما لا يصح وقوعه بها مع بقائها ولا غيرها فلم يبق لهم الا التعذر لما وقع ظانه مختبط لما لهم كان يجب وقوع
خلاف ذلك المقدور الا يكون القدرة متعلقة بما لا يصح وقوعه بها على وجه وان صنفتم انفسكم في ذلك
فان صاحب الطاعن في دليل الكون يمثله فانا استدلوا على بقاء القدرة بدليل الى ان ثم وهو
ان القدرة على الكون بالبصرة متجدد وجودها في القادر وهو ببغداد ومحال ان تكون قدرة على ما
يستحيل وجوده حدوثها فيجب ان يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على بعض الوجوه والا
لم يكن قدرة عليه ولا يصح وقوعه بها الا بان يبقى حتى يقطع المسافة بين بغداد والبصرة والطعن على
هذه الطريقة قد اشرنا اليه في الطعن على دليل الكون لانا نقول يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة
على احد الوجهين اما بان تنتقل به وهو قريب المكان من البصرة ونفذا جار غير مستحيل ان يفعل بهذا
الكون او بان تبقى بقائها فيصح ان يفعل ذلك الكون بها من غير تجدد حال لها فان قيل
هذا بعد من المحال او تحال لم يقع وان كان يجاز امتد مضي الكلام على ذلك في دليل الكون والطعن المثبت
ما ذكرناه من ان القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة ولا يصح معه وجودها في القادر وهو ببغداد
ان يفعل في الثاني كونا بالبصرة على وجه ولا يفزعون في ذلك الا الى التعذر لما لم يقع فلا يجب انكاره اذا اشتهر
مثله فان استدل على ذلك باستمرار حال احدنا في كونه قادرا وانه لا يخرج عن هذه ال...
اما للقدرة او لما يحتاج اليه القدرة فهذه طريقة اهل صحة الفاسد لان احدنا على المذهب الصحيح يجد
من نفسه كونه قادرا فكيف يعلم استمراره ثم الاستمرار يمكن ان يكون للبقاء كما يمكن ان يكون لتجدد القديم
لقدرة الفعل في كل حال واذا كان يحتمل للامرين كيف يقطع على احدهما وقد يستمر كون احدنا مريدا ومشتهيا
اوقاتا كثيرة ولم يوجب ذلك بقاء الشهوة والارادة ودعواهم ان القادر لا يخرج عن هذه الصفة الا بضد غير
مسلم وهي محل الخلاف فيه ولو سلم لجاز ان يكون لما ذكرناه من تجديد القديم فاما التعلق في بقاء القدرة بحرز
وجود كل مثلها في الثاني لو كان لها مثل فباطل لان القدرة لا مثل لها ومانع مثل الاعراض لا يصح استعمال هذه

على بقائه فيه لانها ينتقض بالشهوة والارادة والصوت والفناء

فصل في ابطال تكليف ما لا يطاق

اعلم ان المراد بهذه اللفظة ما يتعذر وجوده سواء كان ذلك لارتفاع قدرة او وجود عجز او زمانة او
فقد آلة او جارحة او علم فيما يحتاج الى علم لان الكل سواء في قبح تكليفه والامر به وان اختلفت جهات
التعذر والذي يدل على ذلك انا قد علمنا انه يقبح من احدنا ان يأمر بالفعل الجماد او العاجز او الميت او الزمن
وكذلك يقبح ان يأمر الاعمى بتنقيط المصاحف والامي بالكتابة وانما قبح ذلك لانه تكليف ما لا يطاق ويتعذر
وجوده بدلالة انه مع التأتي لا يقبح وعند التعذر يقبح فيعلم انه جهة القبح ولا يجوز ان يكون قبحه
لتعريه من نفع او دفع ضرر لان ذلك يقتضي ان حال تكليف ما لا يطاق وحال تكليف ما يطاق
سواء في صحة اختيار العقلاء لكل واحد منهما مع التساوي في المنافع والمضار وقد علم خلاف
ذلك وبسطنا الكلام في صدر الكلام في باب العدل من هذا الكتاب ولا يجوز ان يقبح ذلك منا
ولا يقبح منه تعالى لان جهة القبح اذا كانت حاصلة في فعله تعالى فلا بد من القبح وهذا ايضا
مما بيناه متقدما وبينا ايضا انه لا يجوز ان يكون علة قبحه منا النهي والحظر ولا كوننا
محدثين مربوبين الى غير ذلك من الوجوه التي يعرض بها في قبح الظلم والكذب منا فلا معنى
... فيه مستقصى وربما تعلل الشيوخ في دفع كلامنا بان يقول الكافر انما اوتي في تعذر
... من قبل نفسه لتشاغله بالكفر وهذا باطل لانه يشغل بالكفر وخلق فيه هو قدرته الموجبة
له فيما امري ... قولهم الامن حالفه على انه تعليل لارتفاع الطاقة عنه وتسليم لكونه غير مطيق
... وان اختلفت جهات التعذر وبعد فهذا يوجب فيمن قتل نفسه ان يصح
... قطع رجل نفسه ان يصح تكليفه السعي لانهما انما اتيا من قبل نفوسهما وربما
... العاجز والكافر بان الكافر تارك للايمان والعاجز ليس كذلك وهذا بخلاف ما ظنوه
لان حال الكافر عندهم اسوأ من حال العاجز لان الكافر فيه من الموانع عن الايمان اشياء
اولها الكفر وثانيها قدرة الكفر وثالثها ارادة الكفر ورابعها قدرة ارادة الكفر
والعاجز فانه ما يضاد الايمان ويمنع من وجوده الا العجز وحده على انا لا نسلم ان الكافر تارك
للايمان لان الترك انما يطلق فيمن يقدر عليه على الاخذ بمعناه فيختار احدهما بدلا من الآخر

تارك

وان جاز ان يقال ان الكافر وهو لا يقدر على الايمان تارك له قيل في العاجز ايضا انه
تارك وربما قالوا ان الايمان هو موضوع من الكافر وان كان لا يقدر عليه او جائز منه وهو مطلق
غير ممنوع وليس كذلك العاجز. وهذا كله غير نافع ان الوهم او الظن فاذا كان الكافر عندهم
لا يقدر على الايمان وفيه موانع واضداد لا يمنع منه فعل فعندهم انه لا يقع منه الايمان فكيف يتوهمون
خلاف ذلك ما يعتقدون فاما نحن فنقطع على ان الكافر في حال كفره لا يصح منه الايمان في هذه
التي هو مامور عندهم فيها بالايمان فكيف يتوهم او يظن منه الايمان فاما الجواز فالصحيح
المستقر من معنى هذه اللفظة اذا اطلقت فيها طريقه العقليات الشك فاذا علمنا ان الايمان لا يجوز
ان يقع منه في حال كفره كيف نشك في ذلك حتى انه لا يقول انه جائز وان عنوا بهذه اللفظة نفي
الاستحالة فالاستحالة ثابتة مع وجود الكفر وقدرته وقد مضى فاما الاطلاق والتخلية وارتفاع
المنع فغير مسلم لهم لان الاطلاق والتخلية انما تستعملان في القادر اذا ارتفعت عنه الموانع
ومن ليس بقادر فحاله لا يوصف بذلك فاما المنع فقد بينا انه يلزمهم ان موانع الكافر
عن الايمان اكثر من موانع العاجز وكل هذه الفروق لو صحت لا تمنع من كون الكافر غير مطيق للايمان
وذلك وجه قبيح بتكليف **فصل** في ابطال البدل انما فزع هؤلاء القوم الى ذكر
البدل لما الزموا تكليف ما لا يطاق فتعللوا بان قالوا الكافر يجوز منه الايمان في حال كفره فلما قيل لهم كيف يجوز
ذلك والكفر والايمان لا يجتمعان قالوا انما يجوز على جهة البدل بان لا يكون كان الكفر فاول ما يقال لهم انما
اجزتم من الكافر الايمان بشرط وهو ان لا يكون كان الكفر وقد علمتم ان هذا الشرط لم يقع فيجب ان يكون الجواز
المعلق به مرتفعا والا بطل معنى الشرط الا ترون انا اذا قلنا يجوز ان يبعث الله نبيا لو لم يكن
انه قد ختم النبوة بنبينا صلى الله عليه فقد شرطنا امرا عرفنا الان ارتفاعه فيجب ان يرتفع الجواز
مع فقد الشرط في التجويز وكذلك اذا اجزنا دخول زيد الدار شرطا ان لا يخبرني بانه لا يدخلها
متى اخبرني بانه لا يدخلها ارتفع الجواز وبعد فانه يلزم تجويز الايمان من العاجز بان لا يكون العجز
بان يكون القدرة بدلا منه وايضا يلزم تجويز كون القديم محدثا والمحدث قديما للجواز على جهة البدل الذي
ذكروه وان تجوز البدل في صفاته تعالى في الماضي والمستقبل والباقي المستمر الوجود وما يلزم على هذه
الطريقة لا يكاد يحصى والفرق بين تجويزنا من المكلف الايمان في حال الكفر في حال ثانية على البدل وبين قولهم واضح

[...]ها البدل كالشرط ومن حقه ان لا يدخل الا في الامور المنتظرة المستقبلة ولما كان ما لم يوجد
منتظرا صح دخول البدل فيه اذا امتنع اجتماعه والموجود وانه غير منتظر فلا يصح فيه البدل اذا
لو صح ذلك فيه لصح في الماضي والباقي ومما يقولونه ان الكافر تارك للايمان ولا يصح كونه تاركا لما يستحيل
كما لا يكون تاركا للجمع بين الضدين وهذا غير نافع لان الكافر في حال كفره وان كان تاركا للايمان فهو
تارك لما كان قادرا عليه وجائزا منه وان كان الان قد خرج عن المقدرة والصحة والجواز والفرق بين ذلك
والجمع بين الضدين ان الجمع بين الضدين مستحيل في كل حال وليس كذلك الايمان في حال الكفر فلهذا جاز
ان يقال انه تارك بالكفر الايمان ولم يقل ذلك في الجمع بين الضدين **باب** ~~الكلام في التكليف~~
فصل في جملة هذا الباب لما كان قولنا تكليف يتعلق بالمكلف ومكلف
وما يتعلق بهما ولها التكليف وجب ان نبين ما هو التكليف وما صفات المكلف التي معها يحسن ان
يكلف وما الغرض في هذا التكليف والوجه المجري به اليه وما الافعال التي يتناولها وما المكلف الذي
يكلف من الافعال وباي شيء يختص من الصفات حتى يحسن او يجب تكليفه وربما تداخل الكلام في
هذه الاصول في القوة لاشتراك بينها او التمازج والغرض استيفاء الكلام على ما لا بد منه ولا اعتبار بترتيب
تقدم وتاخر **فصل** في حقيقة التكليف هو جهة ارادة المريد من غيره ما فيه كلفة
ومشقة واذا قيل ان الامر بما فيه كلفة ومشقة تكليف فالمرجع به الى الارادة لان الامر انما يكون امرا
بارادة الامر الفعل المامور به ولهذا لو عرفنا صيغة الامر من بعضنا ولم نعلم انه مريد للفعل لم نصفه
بانه مكلف ولا امر ولا يقوى ان يكون الرتبة معتبرة فيه كالامر وقال قوم ان التكليف هو اعلام المكلف
[...]لفعل او الصفة الزائدة على حسنه او اعلامه قبحه وربما ذكروا الارادة وجعلوها شرطا
[...]ليف لا في حقيقته وشرط هذا الاعلام بخلق العلم في المكلف او نصب الدلالة على احوال 1
الفعل والصحيح ما بدانا بذكره لانه متى اردنا من غيرنا فعلا فيه المشقة وصفنا بانه تكليف و
ان لم يكن معلما له بشيء سوى الاعلام ولهذا صح ان يقول القائل كلفتني القبيح وكلفتني ما لا يلزمني
ونقول كلنا ان تكليف ما لا يطاق قبيح ويجري لفظ تكليف ومكلف في القبيح والحسن والواجب وغير
الواجب ولو كان يحتوي ما ذكروه من الاعلام بوجوب الفعل لم يصح هذا كله على انه لو كان نفس الاعلام
تكليفا لوجب ان يجري عليه هذا الوصف مع فقد الارادة بل مع الكراهة وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك
ويصح ما ذكرناه ما يمضي في كلام الشيوخ كثيرا ان التكليف لا يحسن الا بعد اكمال العقل ونصب الادلة

تارك

وان جاز ان يقال ان الكافر وهو لا يقدر على الايمان تارك له قيل في العاجز ايضا انه
تارك وربما قالوا ان الايمان هو موهوم من الكافر وان كان لا يقدر عليه او جائز منه وهو مطلق
غير ممنوع وليس كذلك العاجز وهذا كله غير نافع لان [illegible] الوهم او الظن فاذا كان الكافر عندهم
لا يقدر على الايمان وفيه موانع واضداد تمنع منه فهل يعتقد او انه لا يقع منه الايمان فكيف يتوهمون
خلاف ذلك بما يعتقدون فاما نحن فنقطع على ان الكافر في حال كفره لا يصح منه الايمان في هذه
التي هو مأمور عندهم فيها بالايمان فكيف يتوهم او يظن منه الايمان فاما الجواز والصحيح
المستقر من معنى هذه اللفظة اذا اطلقت فيها طريقة العقليات الشك وانا اذا علمنا ان الايمان لا يجوز
ان يقع منه في حال كفره كيف نشك في ذلك حتى انه لا نقول انه جائز وان عنوا بهذه اللفظة نفي
الاستحالة فالاستحالة ثابتة مع وجود الكفر وقدرته وقد مضى فاما الاطلاق والتخلية وارتفاع
المنع فغير مسلم لهم لان الاطلاق والتخلية انما يستعملان في القادر اذا ارتفعت عنه الموانع
ومن ليس بقادر فحاله لا يوصف بذلك فاما المنع فقد بينا انه يلزمهم ان موانع الكافر
عن الايمان اكثر من موانع العاجز وكل هذه الفروق لو صحت لا تمنع من كون الكافر غير مطيق للايمان
وذلك وجه قبيح بتكليفه

فصل في ابطال البدل

انما فزع هؤلاء القوم الى ذكر
البدل لما الزموا تكليف ما لا يطاق فتعلقوا بان قالوا الكافر يجوز منه الايمان في حال كفره فلما قيل لهم كيف يجوز
ذلك والكفر والايمان لا يجتمعان قالوا انه يجوز على جهة البدل بان لا يكون كان الكفر فاول ما ينبغي لهم انما
اجزتم من الكافر الايمان بشرط وهو ان لا يكون كان الكفر وقد علمتم ان هذا الشرط لم يقع فيجب ان يكون الجواز
المعلق به مرتفعا والا بطل معنى الشرط الا ترون انا اذا قلنا يجوز ان يبعث الله نبيا لو لم يكن
انه قد ختم النبوة بنبينا صلى الله عليه فقد شرطنا امرا عرفنا الآن ارتفاعه فيجب ان يرتفع الجواز
مع فقد الشرط في التجويز وكذلك اذا اجزنا دخول زيد الدار شرطا ان لا يخبرني بانه لا يدخلها
متى اخبرني بانه لا يدخلها ارتفع الجواز وبعد فانه يلزم تجويز الايمان من العاجز بان لا يكون العجز
بان يكون العلة بدلا منه وايضا يلزم تجويز كون العدم محدثا والمحدث قديما على جهة البدل الذي
ذكروه وان تجوز البدل في صفاته تعالى في الماضي والمستقبل والباقي المستمر الوجود وما يلزم على هذه
الطريقة لا يكاد يحصى والفرق بين تجويزنا من المكلف الايمان حال الكفر في حال الثانية على البدل وبين قولهم واضح

[illegible] البدل كالشرط ومن حقه ان لا يدخل الا في الامور المنتظرة المستقبلة ولما كان ما لم يوجد
منتظرا صح دخول البدل فيه اذا امتنع اجتماعه والموجود واقع غير منتظر فلا يصح فيه البدل اذ
لو صح ذلك فيه لصح في الماضي والباقي ومما يقولونه ان الكافر تارك للايمان ولا يصح كونه تاركا لما يستحيل
كما لا يكون تاركا للجمع بين الضدين وهذا غير نافع لان الكافر في حال كفره وان كان تاركا للايمان فهو
تارك لما كان قادرا عليه وجائز منه وان كان الان قد خرج عن القدرة والصحة والجواز والفرق بين ذلك
والجمع بين الضدين ان الجمع بين الضدين مستحيل في كل حال وليس كذلك الايمان في حال الكفر فلهذا جاز
ان يقال انه تارك بالكفر الايمان ولم يجز ذلك في الجمع بين الضدين

باب ~~الكلام في التكليف~~

فصل في جملة هذا الباب

لما كان قولنا تكليف يتعلق بالمكلف ومكلف
وما يقال انتسابا ولهما التكليف وجب ان نبين ما هو التكليف وما صفات المكلف التي معها يحسن ان
يكلف وما الغرض من هذا التكليف والوجه المجرى به اليه وما الافعال التي تتناولها وما المكلف الذي
كلف بهذه الافعال وبأي شيء يختص من الصفات حتى يحسن او يجب تكليفه وربما تداخل الكلام في
هذه الاصول الفرق لاشتراكها بينها والتمازج والغرض استيفاء الكلام على ما لا بد منه ولا اعتبار بترتيب
تقديم وتأخير

فصل في حقيقة التكليف

هو ارادة الاعلى من غيره ما فيه كلفة
ومشقة واذا قيل ان الامر بما فيه كلفة ومشقة تكليف فالمرجع به الى الارادة لان الامر انما يكون امرا
بارادة الامر الفعل المامور به ولهذا لو عرفنا صيغة الامر من بعضنا ولم نعلم انه مريد للفعل لم نصفه
بانه مكلف ولا امر وليس الامر ان تكون الرتبة معتبرة فيه كالامر وقال قوم ان التكليف هو اعلام المكلف
الفعل او الصفة الزائدة على حسنه او اعلامه قبحه وربما ذكروا الارادة وجعلوها شرطا
[illegible]ليف لا في حده وشرط هذا الاعلام بخلق العلم في المكلف او نصب الدلالة على احوال 1
الفعل والصحيح ما بدأنا بذكره لانه متى اردنا من غيرنا فعلا ما تلحقه المشقة فيه وصفنا بانه مكلف و
ان لم يكن معلما له بحال الفعل ولهذا صح ان يقول القائل كلفتني القبيح وكلفتني ما لا يلزمني
ونقول كلنا ان تكليف ما لا يطاق قبيح فيجري لفظ تكليف ومكلف مع القبح والحسن والواجب وغير
الواجب ولو كان يحتمل ما ذكروه من الاعلام بوجوب الفعل لم يصح هذا كله على انه لو كان نفس الاعلام
تكليفا لوجب ان يجري عليه هذا الوصف مع فقد الارادة بل مع الكراهة وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك
ويصح بما ذكرناه ما يمضي في كلام الشيوخ كثيرا ان التكليف لا يحسن الا لاجل كمال العقل ونصب الادلة

في جملة اصول هذا الباب [illegible]

وانه متى اكمل العقول وحصل سائر الشروط فلا بد من ان يكلف وقالوا انه لو لم يكلف وحاله هذه التعريض وخلق الشهوة فيجب ان المشتهى وحرها وهذا يدل على انهما ان التكليف غير التعريض والى التعريض وما يتبعه شرط في وجوبه والتعريض يجرى مجرى الاقدار والتمكين التى تنزاح به العلة فكما لا يكون التكليف التمكين ولا قدار فكذلك لا يكون الا علام فان قيل لحد الذي اخبر تموه وجبت من ارادنا من غيره ان يصلى او يصوم يكون مكلفا له قلنا ابعد فيما سبق فيه تكليف نعم ان يضاف الى غيره ولو اضيف لم يكن منكروان قد استعار على ان هذا يلزم من حد التكليف بالاعلام فيمن نبه منا غيره على وجوب عبادة عليه فانا لا نمتنع من اضافة التكليف الينا واعتد بشى فهو عندنا وان اطلقنا اطلقنا مثله

فصل في صفات المكلف تعالى يجب ان يكون تعالى حكيما مامونا منه فعل القبيح او الاخلال بالواجب ليعلم انتفاء القبيح عن هذا التكليف وقد مضى الكلام على ذلك والدلالة عليه في باب العدل من كتابنا هذا ويجب ان يكون قادرا على الثواب الذي عرض المكلف له عالما بمبلغه وقد مضى ما يدل على هذا حيث دللنا على انه قادر وعالم لنفسه ويجب ايضا ان يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق ليحسن التكليف والابتداء بهما وسنذكر اعيانا ذلك في فصل نفرده ويجب ان يكون ايضا منعما بما يجب له مع العبادة لان في التكليف ما يقع على جهة العبادة والعبادة تتبع النعم المخصوصة المتميزة بصفات فمنها ان تكون مستقلة بنفوسها لا تحتاج الى غيرها ومنها ان تكون اصول النعم كلها فلا يدخل بنعم غيره تعالى في كونها نعمة الا مستندة اليها ومفتقرة الى تقدمها ومنها ان تبلغ الغاية العظمى في المنزلة والكثرة التى تقتضيها المصلحة ولا يلزم على هذه الجملة ان نستحق بنعم بعضها على بعض جزءا من العبادة ... العبادة غاية في الشكر ومما يجب كون المكلف ونهاية وانما نستحق بنعم مخصوصة فلا يجوز فيه الانعام والتبعيض كما لا يجوز ذلك في الشكر ومما يجب كون المكلف ايضا عليه ان يكون عالما بشرائط التكليف في المكلف من اقدار وغيره من سائر ضروب التمكين وازاحة العلل

فصل في بيان الغرض بالتكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق الوجه في حسن التكليف انه تعريض لمنزلة عالية لا تنال الا به والتعريض للشى في حكمه ومعنى ذلك ان احدنا اذا احسن منه التوصل الى بعض الامور حسن من غيره ان يعرضه له

فلهذا قلنا ان التعويض للمنافع منفعة والتعريض للمضار مضرة ولا بد من بيان التعريض فنقول حقيقتنا الكلام ان التعريض هو تصيير المعرض بحيث يمكن من الوصول الى ما عرض له ولا بد من ازاحة المعرض للفعل الذي عرض له وعرض للمستحق عليه او التوصل به اليه وبحال يشترط ايضا ان يكون عالما او ظانا وصول المعرض الى ما عرض له متى فعل ما هو وصلة اليه اما تكامل الصفات التى معها يتمكن من الفعل المعرض له فلا بد منه لان احدنا لا يكون معرضا لغيره لمنافع او فضائل الا مع تمكين المعرض من الوصول اليها وانما اعتبرنا الازاحة في التعريض لان التمكين يستوي فيه ما عرض له وما لم يعرض من الافعال فلا بد من امر مخصوص ولان احدنا لو مكن غيره بالمال من المنافع والمضار معا لم يكن معرضا للمنافع دون المضار الا بالارادة والعلم تعالى اذا اقدر المكلف ومكنه وخلق فيه الشهوة وامكن ان ينال بها المشتهى كما امكن ان يتجنبه على وجه يستحق عليه الثواب فليس بتخصيص احد الوجهين دون الآخر الا بالازاحة وليس لاحد ان يقول يكفي في تخصيصه وتزيينه اعلامه وجوب الواجب وقبح القبيح واحد الامرين داع دون الآخر صارف لان هذا يجب ان لو كرهه منه الفعل مع هذا الاعلام ان يكون معرضا له ان يكون ... احدنا لو مكن غيره من المال واعلمه ونبهه على حسن الحسن وقبح القبيح انه يكون معرضا ... للحسن دون القبيح بالاعلام وان كره منه الانفاق في الحسن فاما ... العلم بالوصول الى ما عرض له او الظن فيمنه انه يمكن من العلم فهو لو لم يمكن ... او معتبرا لجاز ان يكون معرضا منا غيره الامر من الامور يتوصل اليه ببعض الافعال عالما بانه وان فعل تلك الوصلة لا يتصل الى ذلك الامر ولا يناله ويكون مع هذا معرضا وقد علم خلاف ذلك ولا يجب ان يكون تعالى من حيث عرض للثواب مريدا له في حال التعريض والتكليف بل يكفي في كونه معرضا ارادته للفعل الذي يستحق به الثواب ولذلك يوصف احدنا بانه عرض ولده للفضل والمدح المستحق على العلوم والاداب اذا مكنه من ذلك

واراح علله واراد منه الوصلة اليه وان لم يرد في حال التعريض مدحه على تلك الافعال بل يكفي في تعريضه ان يكون مريدا للافعال التي توصل اليه وانما قلنا في التكليف انه تعريض للثواب لانه لو لم يكن كذلك لما كان حسنا لانه ان خلا من غرض كان عبثا وان كان الغرض فيه المضرة كان ظلما فلا بد من ان يكون تعريضا للنفع ولا يجوز ان يريد به نفعا لا يستحق به ولا يوصل به اليه فيجب ان يكون الغرض وصوله الى الثواب المستحق بفعل الافعال وانما قلنا انه للثواب لا ينال الا بالافعال التي يتناولها التكليف لان الابتداء بالثواب والاستحقاق قبيح لمقارنة التعظيم له وقبح التعظيم المبتدأ معلوم وليس يستحق الثواب الا بهذه الافعال التي تعلق به التكليف فثبت ما قصدناه ويبنى على الجملة التي بيناها ما مضى في الكتب كثيرا من ان التكليف متى صح وحسن وجب فلا واسطة بين حالتي الوجوب والقبح لان المكلف اذا تكاملت شروط في جميع وجوه التمكين وجعل الفعل الواجب شاقا عليه وكان مترددا للدواعي وانتفى عنه الالجاء وجب تكليفه ويقبح التكليف مع انتفاء بعض هذه الشروط وجميعها وانما قلنا وجوب التكليف مع تكامل الشروط لانه متى انتفى وجب كونه تعالى اما عابثا او مغريا بالقبيح وبيان ذلك انه تعالى اذا كان قادرا على ان يغنيه بالحسن عن القبيح فلم يفعل واحوجه اليه بالشهوات المخلوقة فيه والتخلية بينه وبينها فاما ان يكون لغرض او لعبث حاصل ولا غرض بعد ذلك الا التكليف وان يكون فعل ما يجتنب المشتهى وان يستوفي ذلك للمنفعة العظيمة بالثواب فان لم يكن ذلك فالاغراء بتقوية الدواعي الى فعله ولا يلزم ان يكون البهائم مغراة بالقبيح لاجل الشهوة وذلك لان معنى الاغراء لا يصح في البهائم وانما يصح فيمن يتصور في العواقب ويباين المضرة فيها وهذا اما يختص به العقلاء فان قيل فما وجه الحكمة في ابتداء الخلق قلنا وجه ذلك لا يخرج عن ثلاثة اقسام اما نفع المخلوق او ان ينفع غيره او ان يكون ارادة لما ذكرناه مع تعري ذلك من وجوه القبح واذا حسن الخلق لنفع المخلوق حسن ذلك لنفعه ولينتفع ... اذا حسن لاحد وجهين كان اولى بالحسن مع اجتماعهما واذا احسنه تعالى ان يخلق ... بالتفضل ~~ولينتفع ايضا بالثواب~~ فاولى ان يحسن خلق من خلقه لينتفع من هذا الوجه ومن غيره ولهذا قلنا ان المكلف مخلوق لينتفع بالتفضل ولينتفع بالثواب وان كان في المعلوم ان ايلامه مصلحة له او لغيره فقد خلق ايضا لينتفع بالعوض فيكمل له الوجوه الثلاثة فاما غير المكلف فانما خلق لينتفع بالتفضل والعوض ان كان في ايلامه مصلحة لمكلف فان قيل فما اقل ما يحسن منه ان يخلق ابتداء قلنا خلق حي وخلق شهوة فيه لمدرك موجود يدركه فيلتذ به وليس يجب ان يكون

ذلك المدرك غير هذا الحي نفسه لانه جائز ان يشتهي الحي ان يدرك بعضا او ما يحل في بعضه من المدركات ولا بد ايضا من فعل ارادة لخلق ذلك الحي ولحياته وشهوته لان العالم اذا فعل شيئا وليس بممنوع من ارادة فلا بد من ان يريده لان الداعي الى المراد داع الى ارادته ولهذه الجملة قيل في الكتب ان تقدم الجماد على الحيوان قبيح من حيث كان عبثا **فصل** في بيان صفات الافعال التي يتناولها التكليف لا بد في كل فعل يتناوله التكليف من صحة ايجاده من المكلف على الوجه الذي كلفه لان ذلك تمكين فلا يحسن التكليف الا معه ومن شروط تقوية القديم تعالى دواعي المكلف الى فعله باللطف وما جرى مجراه مما لا بد في التكليف وذلك ايضا يجري مجرى التمكين في الوجوب ومن شرط ان يكون الفعل مما يستحق به المدح والثواب والوجه في ذلك ان وجه حسن التكليف اذا كان هو التعريض للثواب على ما قدمنا لم يجز تناوله الا لما يستحق به الثواب ولما كان ما يستحق به الثواب ينقسم الى ما يستحق به العقاب بالاخلال به وهو الواجب والى ما لا يستحق ذلك على الاخلال به وهو الندب جعلنا التكليف لا يخرج عن الواجب والندب ونفينا التكليف بالمباح لانه مما لا يستحق به مدحا ولا ثوابا **فصل** الكلام فيما يتعلق بالمكلف وما يجب ان يكون عليه اعلم ان الكلام في صفات الذات فرع على معرفة الذات وتمييزها والحي وان كان يعرف نفسه ضرورة ولا يشك فيها فذلك علم جملة والاختلاف واقع فيمن هو الحي المدرك القادر العالم على جهة التفصيل ولهذا ضعف الاستدلال على ان الحي منا هو بعض الجملة بما مضى في الكتب بانا نعلم احوالا لنا كثيرة ضرورة كعلمنا بكوننا قاصدا ومعتقدا والعلم بالصفة فرع على العلم بالموصوف فكيف يكون العلم بالحي طريقه الاستدلال فنبين انه هذه الجملة المشاهدة المعلومة ضرورة وانما ضعف هذه الطريقة لان المخالف ان يقول ان احدنا يعلم نفسه ضرورة لكن على الجملة فصح ... صفاته ايضا بالضرورة وغير ممتنع ان يعرف الاصل على طريق الجملة من يعرف الفرع على جهة التفصيل الا ترى من استدل على ان للاجسام محدثا يعلم محدثها على طريق الجملة دون التفصيل ويجوز ان يستدل على كونه قادرا عالما حيا فيعلم صفاته على التفصيل وعلى ان الحي هو هذه الجملة لا يعلم على التفصيل بنية الحي التي متى انتقضت خرج من كونه حيا ويتميز بها من سائر الجملة ضرورة وانما يرجع فيه الى الاستدلال وتعيينه وتمييزه لا دليل عليه فقد صار الاصل معلوما جملة والفرع معلوما تفصيلا ولا بد من الكلام في الانسان وما هو ثم الكلام في صفاته **فصل** في ماهيته لان انما احوجنا الكلام في التكليف الى بيان

ماهو المكلف لتعلقه به وجب بيانه والمكلف هو الحى ويسمى الحى منا انسانا وان يسمى الحى من
الملئكة والجن باسماء اخر وكذلك الحى من البهائم يسمى باسماء اخر موضوعة لذلك الجنس و
الفلاسفة يسمون الحى الفعال بانه نفس والحى على مذهب الصحيح هو هذه الجملة التى ذكرناها
نشاهدها دون ابعاضها وبه تعلقت الاحكام من امر ونهى ومدح وذم وقد خالف فى ذلك قوم
وقالوا ان الحى الفعال هو الذات من الذوات ليست بجوهر ولا متحيز ولا حال ولا عرض فى هذه
الجملة وان كان يفعل فيها ويدبرها ويصرفها وهذا المذهب يحكى عن معمر واليه كان يذهب
ابنا نوبخت وقيل انه جزء فى القلب على ماحكى عن ابن الراوندى والنوطى وقال الا
لماسوارى هو ما فى القلب من الروح وقال النظام انه الروح وهو مجبوب المداخلة لهذه الجملة
وحكى عن بعض المتاخرين انه جسم رقيق منساب فى جميع هذه الجملة والذى يدل على صحة ما ذهبنا
اليه ان الاحكام الراجعة الى الحى كلها نجدها تظهر فى هذه الجملة ومنها الان دراك بيع
باعضائها والتالم والتلذذ تابع للادراك والفعل المبتدا يظهر فى اطرافها فلا بد من اسناد
ذلك اليها والى حاله تعلق معقول بها واذا افسدنا جميع ما ادعى من وجوه التعلق لم يبق
الا ما ذكرناه ولا يجوز ان يكون الفاعل فى هذه الجملة خارجا عنها وليس فيها كما يحكى
عن معمر ومن وافقه لان هذا المذهب يقتضى ان يخترع الافعال فى هذه الجملة ويبتدئها
لان القدرة على مذهبهم الفاعل قائمة به لا بهذه الجملة وهذا يبطل بانا نعلم ضرورة من ان احدنا
قد يتعذر عليه حمل بعض الاجسام باحدى يديه او يثقل فاذا استعان باليد الاخرى في المتعذر
ادخل المستثقل لانه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع القول بالاختراع وان هذه الاعضاء
ليست محال للقدر ولا يصح الا على مذهب من اثبت في اليد اليمنى من القدر ما لا يصح ان
الا باستعمالها ومباشرتها وان القادر وان كان قادرا بما فى اليمنى واليسار لا يصح ان
يتذر الجميع مع استعمال احدى اليدين وبهذه الطريقة ايضا يعلم انه ليس بمعنى فى القلب
لان اليدين على هذا المذهب ليستا محال المقدر وانما تحل القدر المعنى الذى فى القلب
يبطل هذا المذهب ايضا على ذلك ان الفاعل لو كان معنى فى القلب لما صح ظهور الحركات
فى الاطراف لانها ان كانت على جهة الاختراع فقد ابطلناه وان كانت على سبيل التوليد
فقد علمنا خلافه لان ذلك يقتضى الجذب من القلب والدفع وقد علمنا ان اليد تتحرك من

من غير ان يسرى اليها من القلب حركة ومما يبطل هذين المذهبين معا يعنى مذهب معمر ومن قال انه معنى فى
القلب ان المريض المدنف قد ينتهى به المرض الى ان يتعذر تحريك يده عليه مع احتمالها للحركة فلو
كان الانسان مخترعا لجاز ان يخترع بقدرته التى هى قائمة به على كل حال فى اعضاء الفعل مع المرض
ومحال ان يكون المرض خرج العضو من احتمال الحركة لان غير المريض يحركها فاذا كان المرض ما نفى
قدر اليد على ما يقوله فما الموجب لتعذر ذلك والفاعل عندهم ما خرج عن كونه قادرا و
هذا الوجه ايضا يلزم من قال ان الانسان جزء فى القلب يحرك الاطراف لا على جهة الاختراع ومما يبطل
مذهب معمر ومن وافقه ان الانسان يجد كونه مريدا من ناحية قلبه واذا ادمن الفكر والنظر وجد
التعب والالم فى جهة قلبه فلولا ان القلب محل لذلك لم يكن هذه الاحكام فلا وجه لها الا ما ذهب اليه
ويبطل ذلك زائدا على ما ذكرناه ان الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حال فيها وانما يخترع
اختراعا لم يكن بعض الجمل بذلك اولى من بعض فاى وجه للاختصاص فان قيل ليس بمنكر ان يختص
بصحة الفعل فى بعض هذه الاشخاص دون بعض لضرب من التعلق وان لم نعلم على سبيل التفصيل كما يكون
ان المحال من الاعراض فى المحال يختص ببعض الجواهر دون بعض فلا يصح وجوده فى غيره وكذلك ما كان به الحى زائدا
بعينه من الاجزاء لا يجوز ان ينضم الى حى اخر قلنا بين الامرين فرق واضح لانا انما جعلنا العرض مختصا
بما لم يجز ان يوجد فى غيره على وجه من الوجوه وكذلك الجواهر التى يختص زائدا لا يجوز ان يختص بغيره
على وجه وانتم تقولون بان الفاعل فى محل لو زاد فيه الاجزاء الكثيرة وانقصت الله لكان ذلك الفاعل يفعل
على حد ما كان فاعلا فيها قبلها ويقولون انه تعالى قادر على ان يكمل من الاجزاء التى اذا انقضت هذه الجملة
الفعل واقعا فى الجميع على ما لا يتناهى فما المنكر من ان يبنى الله تعالى هذه الاجزاء التى اذا زادها فى
[illegible] يفعل فيها شخصا اخر فيفعل فيه زيد كما يفعل فى الشخص الاول الان هذه الاجزاء مما يصح
ان يفعل فيها زيد وما يختص بالتعلق بها وليس لغيره بها تعلق وبعد فما الوجه على هذا
المذهب فى خروج الحى الفاعل القادر من صفاته وعلامة عند ضرب رقبة هذا الجسم او قطع وسطه وليس
لنقض بنية هذا الجسم تاثير فى خروجه من صفاته وهذا لا يعقل من قولهم ولا يصح نقضه لانا اذا
اوجبنا خروجه الى كونه حيا بنقض بنية الجسم فقد احلنا الى امر مفهوم واذا قلنا ان المحل علة المحل
يوجب علم الحال فقد اشرنا الى معقول وكذلك سائر ما تعلق بعضه ببعض من وجه معقول وبعد
فكيف خرج ذلك الحى من كونه على صفاته ويبطل بقطع الوسط ولم يخرج بقطع اليد والرجل والحكم فيها
واحد فيما ليس بمجاور لهذه الجملة ولا حال فيها وسواء قيل ان ذلك الحى عند ابانة الراس خرج عن صفاته

تماد

ان م

ولم يُجلم لانه لا وجه معقول يقتضي ذلك وما يدل ابتداء على الحي هو هذه الجملة المشاهدة التي تجد
وصفات تظهر من هذه الجملة يمكن ان تكون متعلقة بها ومستندة اليها فيجب ان الانتي وزعم ان القول
بتعليقها بغيرها وهو غير معلوم والعدول بها عن الجملة المعقولة مع امكان التعلق يؤدي الى الجهالات
والى تجويز ان تكون الصفات التي تستحق عن المعاني المعقولة متعلقة بغيرها من طبع او غيره وان يكون السواد
لم ينف البياض الطارئ على محله بل نفاه غيره وكذلك القول في استحقاق المدح على الافعال الذم في تجويز
تعلقه بغير المعقول الذي ظهر حكمه ويدل ايضا على ذلك ان الادراك على ما بيناه يقع بكل اعضاء
هذه الجملة فلو لم تكن في الاعضاء حيوة لكانت كالشعر والظفر لا يدرك بهما واذا كان لا بد من حيوة تحل
الاعضاء ومحال ان توجب الحكم لغير ما حلته الا ان ذلك يقتضي كون هذه الجملة احياء كثيرين فكانت لا تتصرف
بارادة واحدة ولا تكون كالشيء الواحد ولا يمتنع بين هؤلاء الاحياء الاختلاف والتمانع والجزء هذه الجملة
يجري احياء كثيرين ضم بعضهم الى بعض ومعلوم ضرورة خلاف ذلك ومن المحال ايضا ان تكون هذه الحيوة توجب
الحكم لغير هذه الجملة لفقد الاختصاص ولانه ليس واحد في ذلك باولى من غيره ولاي ان توجب الحيوة الموجودة في
البعض الحكم لبعض اخر لفقد الاختصاص ايضا واذا لم يصح كون الحي غير هذه الجملة ولا بعضها ولا خارجا منها ثبت
ما نذهب اليه من ان الحي بهذه الصفات الموجودة في احد الاجزاء هو الجملة التي هذا بعض لها وقد بطل مذهب
النظام ببعض ما ذكرناه ويبطله ايضا ان احدنا قد يحرك يديه في جهتين مختلفتين في الحالة الواحدة
فلو كان الحي شيئا في هذا الجسم لم يصح ابتداء الحركات مع اختلافها في الحركات الاطراف وايضا فان اليد اذا شلت
لم يمكن من قبضها وبسطها ما كان يمكن وهي صحيحة فلولا ان هذه الاعضاء من جملة الحي لما وجب ذلك ولو كان المنفصل
عنها لم يؤثر تغير صفاتها في تخلها فيها وليس يمكن القول بانها خرجت بالشلل من احتمال الحركة لان الله تعالى
يحركها وغيره بهذه الحالة التي اليد الشلاء تتصل بها ايضا بحركها ولولا احتمالها للحركة لم يجز ذلك وبعد فان
اشار بالروح الى الحيوة التي نقول انها عرض فالحيوة لا يصح فيها ان تكون حية عالمة قادرة وان اراد به الهواء المتردد في
مخارق هذا الجسم فذلك ايضا مما لا يصح ان تحله الحيوة ولا يدرك الالم واللذة به وهو على صفته وان لم يرد
معقول على ان الادراك يقع بظاهر الجسد فيجب ان تكون الحيوة في الظاهر موجودة والفعل يقع ابتداء في الاطراف
فلو كان الحي المشاشا مداخلا لهذا الجسم لكانت الحركة على سبيل الجذب والدفع وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك
وبعد فما السبب الموجب لتلف هذا الروح اذا احتلت عند قطع الوسط والراس ولم تتلف عند قطع اليد او
الرجل فعلى مذهب النظام من الكلام بطل قول من يذهب في الانسان انه جسم رقيق منساب في جميع هذه الجملة
وان هذا المذهب يضاهي مذهب النظام واحترس الذاهب اليه مما يلزم النظام في التفرقة من القطع الراس
واليد بان قال اليد اذا قطعت تقلص الباطن فلم يتلف واذا قطع الراس انقطع الظاهر والباطن وهذا تعلل
بالباطل واذا جاز التقلص باليد جاز في الراس والوسط واذا جوزناه لم نامن فيمن قطع راسه ووسطه

ان يبقى حيا وقد الزم قائل هذا المذهب ان يكون الادراك بظاهر الجسد مبنيا فضا المجاورة لاجزاء
التي فيها الحيوة لما لا اصل فيه كادراك العضو الخدر وهذا عين الالزام لان التناقض انما يكون بالاضافة الى
ادراك متكامل كما نقوله في العضو الخدر والتسليم فاذا كان مذهب القوم موجبا للاعضاء ان
فيها اجزاء لا حيوة فيها واجزاء فيها الحيوة فالتناقض الى ما ذا يؤدي مما يجب عليه ان الذي يؤدي الى التبعض
لان الانسان حتى ذهب القوم في الخطا الى كل مذهب انهم استبعدوا ان ترجع الصفة الواحدة
الى جملة من اجزاء وانا نضم ما ليس بحي الى ما ليس بحي فيصير حيا والامور التي لا تدخل تحت الضرورة
وانما المفزع فيها الى الدليل ويجب اتباع ما يدل الدليل عليه فيها ولا معنى للتعجب مما يتوطا اليه الادلة
وانما التعجب ممن قال ما لا دليل عليه كائنا ما كان ورجوع الصفة الواحدة الى جملة اجزاء في الجواز فما ذا دل
عليه الدليل وجب اثباته وذلك في الجواز كرجوع الصفات الكثيرة الى الذات الواحدة وقد علمنا ان الحي
هو الجملة دون ابعاضها لان الاحكام كلها ترجع الى الجملة دون اجزائها من مدح وذم ومعلوم للانسان
ضرورة انه مدرك واحد مريد واحد واذا اعتبرنا ذلك فقصدنا الحي ثم ما يفتقر الى معنى يكون به حيا وعلمنا ان الحيوة
لا توجب هذا الحكم الا مع غاية الاختصاص به واستحالة حلول الحيوة الواحدة في جميع الاجزاء واستحال ايضا
ان يكون المحل بها حيا فلم يبق في تعلق الحيوة بالجملة وايجابها الحال لها ولما وجدنا الحي يخرج من كونه حيا
عند نقض بنية هذا الجسم علمنا ان الحي يفتقر الى بنيته وان لم يوقف على تفصيل ذلك وتحديده وليس يمتنع
ان ينضم ما ليس بذي صفة الى ما ليس له تلك الصفة فيحصل الصفة التي ما كانت لكل واحد منهما الا ترى انه
قد ينضم ما ليس بمعجز والخارق للعادة الى ما هو كذلك فيصير معجزا او خارقا للعادة وما ليس بمحكم من
الافعال ولا دال على كون فاعله عالما الى ما هو كذلك فيصيران بالاجتماع دالة على العلم وما ليس بجسم الى ما ليس
جسما فيصير جسما والمحل ليس بمتحرك قبل وجود الحركة فاذا وجدت الحركة فيه وهو ايضا غير متحرك صار متحركا

فصل في الصفات والشرائط التي يكون عليها المكلف لا بد من كونه قادرا على ما يصح منه

ما كلف من الافعال وفقد كونه بهذه الصفة يقتضي تكليف ما لا يطاق وقد بينا قبحه ويجب ان يكون عالما بما كلف
او متمكنا من العلم بذلك لان فيما كلف ما له صفة المحكم من الافعال وذلك لا يقع الا من عالم ولانه لا يستحق الثواب
بالواجب الا اذا فعله لوجه وجوبه فيجب ان يكون عالما بهذه الصفات للافعال وكذلك القبيح انما يستحق على الامتناع
منه الثواب اذا امتنع لقبحه ولانه لا بد ايضا ان يعلم انه قد ادى ما كلف والا فهو غير امن مع بذل المجهود من
ان يكون مفرطا ولما كانت هذه العلوم تحتاج الى كمال العقل وجب ان يكون المكلف كامل العقل والعقل هو
مجموع علوم تحصل للمكلف وهذه العلوم وان لم تكن محصورة العدد فهي محصورة الصفة لان الغرض

في العقل لا يرجع اليه وانما يرد لا وصله الى اكتساب العلوم التي كلفها ووقوع الافعال على الوجوه التي تناولها
التكليف فوجب ان يحصل للمكلف من العلوم ما يمكن فيه من هذين الوجهين ولما كان من العلوم ما يعلو البعض
بالبعض ما اكتسب لغيرهم وجب حصول كل ما لا يسلم من العلوم الاخر ولا يثبت الا بثبوته وتفصيل ذلك يطول
وقد قسمت العلوم المسماة عقلا الى ثلثة اقسام اولها العلوم باصول الادلة وثانيها ما لا يتم
العلم بهذه الاصول الا معه وثالثها ما لا يتم الغرض المطلوب الا به فمثال الاول العلم باحوال الاجسام التي
يتغير عليها من حركة وسكون وقرب وبعد والعلم باستحالة خلو الذات من النفي والاثبات المتقابلين والعلم
بالفاعلين وتعلق الافعال بهم لا احوال وليس يصح العلم بذلك الا ممن هو عالم بالمدركات او ممن فاعلين
يعلمها متى ادركها وممن اذا مارس الصنايع علمها والعلم بالعادات من اصول الادلة الشرعية فلا بد منه وهذا
هو مثال القسم الثاني وقد الحق قوم بذلك العلم بمخبر الاخبار على خلاف فيه فاما مثال القسم الثالث فهو العلم
بجهات المدح والذم والخوف من طرق المضار حتى يصح خوفه من اهمال النظر فيجب عليه النظر ويتوصل الى العلم
والذي يدل على ما بيناه هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلين ان عند حصول هذه العلوم وتكاملها يكون الانسان وتكاملها
عاقلا ومتى لم يتكامل لم يكن عاقلا وان وجد على كل شيء سواها فلذلك على انها العقل دون غيرها وانما سميت
هذه العلوم عقلا لامرين من حيث تمنع وتعقل ما تدعو النفس اليه من القبائح التي يعلق به الشهوات
تشبيها بعقال الناقة ولامر اخر ان مع ثبوت هذه العلوم تثبت العلوم التي تتعلق بالنظر والاستدلال
فكانها عاقلة ولهذه الجملة لم نصفه تع بانه عاقل وان كان عالما بجميع المعلومات ومما يجب كون المكلف عليه
ان يكون متمكنا من الالات التي تحتاج اليها في الافعال التي تتعلق بها تكليفه لان فقد الالة يجري مجرى فقد



القدرة في قبح التكليف ولان تعذر الفعل مع فقدها لتعذره مع فقد القدرة الا ان الالات على ضربين منها
ما لا يقدر على تحصيله الا الله تعالى كاليد والرجل فيجب مع التكليف ان يحصله تعالى للمكلف وقت الحاجة اليه
والضرب الاخر يتمكن العبد من تحصيله من نفسه كالقلم في الكتابة والقوس في الرمي فلا يجب عليه تعالى
بل المكلف من تحصيله والايجاب لذلك كله ولما كانت الافعال على ضربين ضرب لا يحتاج في الوجه الذي يقع عليه الى ارادة الوجه
كرد الوديعة وضرب اخر يحتاج الى الارادة كقضاء الدين والصلوة الواجبة جاز ان يكلف من منع من الارادة
ما لا يحتاج اليها ولم يجز تكليفه ما يحتاج الى الارادة مع المنع من الارادة ومما يجب ان يكون المكلف عليه صحة
كونه مشتهيا ونافرا والما وملتذا وانما قلنا ذلك لان الغرض بالتكليف اذا كان هو التعريض للثواب ولن يصح
استحقاق الثواب الا بان على المكلف في فعله او تركه مشقة وانما يشق عليه الفعل بان يكون نافر الطبع عنه ومشتهيا
لما كلف العدول عنه ولهذه الجملة قيل انه لا بد من مشقة على المكلف في الفعل نفسه او سببه او فيما يتصل به وفي تفصيل هذه
الجملة طول ومن الشرائط المراعاة في المكلف كونه مخلى وارتفاع ضروب المنع لان مع المنع سواء كان منه تعالى

او من غيره

او من غيره يتعذر الفعل ويقبح تكليفه مع التعذر لا من جهة كان التعذر فان القبح الاختلف فان قيل
جوزوا ان يكلفه تعالى بشرط زوال المنع قلنا الاحسن لا اشتراط في التكليف ممن يعلم العواقب وانما يحسن
ذلك من احدنا لفقد علمه بالعاقبة فيشترط ما يخرج تكليفه من القبح الى الحسن ولو جاز ذلك جاز تكليفه تعالى من
هو يعلم انه يعجز بشرط ارتفاع العجز او من يعلم انه يموت بعد زمان شرط ما يجب اشتراطه وان الجاء عن المكلف والعلة
في ذلك ان الغرض بالتكليف اذا كان التعريض للثواب فما احوج الملجأ من استحقاق المدح بالفعل احد ان
لا يستحق به الثواب لان الالجاء يسقط استحقاق المدح في ان يفعل او لا يفعل معا الا ترى انه لا يستحق مدحا
من لم يقتل نفسه وحصيمه من ولده اذا زالت الشبهة وكذلك لا يستحق مدحا على الهرب من السبع والنار لان
الفعل انما يستحق به المدح متى فعل من حسنه ووجوبه والملجأ يفعل الفعل خوفا من المضرة ودفعا لها
والالجاء على قسمين احدهما يجري مجرى المنع وهو ان يعلم الله تعالى العبد انه ان رام بعض الافعال منعه منه فيكون
ملجأ الى ان لا يفعله ومثاله في الشاهد من غلب في ظنه بقوة الامارات انه ان رام قتل بعض الملوك منع
منه فهذا ملجأ الى ان لا يقتله وبهذا الوجه كان اهل الاخرة ملجئين الى الامتناع من القبيح لان الله تعالى
اعلمهم انهم متى راموا القبيح منعوا منه والقسم الاخر من الالجاء ما يتعلق بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارة
نحو من يعرف كمن اشرف على الجنة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجأ الى دخولها ومن خاف القتل ان اقام في
بعض الاماكن فهو ملجأ الى مفارقته والالجاء ينقسم نفسه ما لا يخرج من كونه الجاء ولا يتغير حاله وهو الالجاء
من جهة الاعلام بالمنع واما الالجاء الراجع الى المضار والمنافع فهذا يجوز تغيره وخروج ما هو الجاء فيه
من صفته الا ترى ان الملجأ من الهرب من الاسد وعند التخوف عند الضرب الشديد فقد يجوز
ان يعرض الثواب العظيم فلا يهرب منه ولا يتخوف ثم قد يجتمع الالجاء الاختيار من الافعال التي
للعالم بنيا ولهذا لا الجاء لان من الحي لخوفه من الاسد الى الهرب هو مخير في الجهات التي ياخذ فيها فاما
عزب الملجأ الى الكف عن قتل بعض الملوك العلم انه يمنع منه متى رامه فلا شبهة في انه مخير في افعاله وان
كان ملجأ من الكف عن القتل وليس من شروط الكف ان يعلم انه مكلف لانه ان اريد بذلك ان
مكلفا يكلفه فهذا مما لا اعتبار به لان المكلف قد يعلم وجوب الفعل عليه ويتمكن من ادائه على
الوجه الذي وجب وان لم يعلم ان له مكلفا فلا حاجة به الى هذا العلم وان اريد بانه مكلف العلم
بوجوب الفعل عليه او التمكين بهذا العلم وان لم يكن ذلك مضافا الى موجب ومكلف فذلك شرط

لا محالة قد بيناه وليس من الشروط ايضا ان يعلم المكلف قبل الفعل انه مكلف للفعل لا محالة وانما بلغ م
اوجبنا قطعا لانه ذلك لو كان شرطا لكان المكلف يقطع على انه سيبقى الى وقت الفعل وهذا يوجب الاغراء
بالقبيح لان كل مكلف يجوز الاخترام في كل زمان مستقبل وهذا في القطع على البقاء والابلام على
هذا ما يذهب اليه في الانبياء صلعم ومن يجري مجراهم في العصمة من الائمة على جميعهم السلام انهم ربما علموا
البقاء قطعا وان النبي صلعم لا يبدا يعلم انه سيبقى الى حين اداء ما حمله من الشرع وذلك ان
نعني الاغراء في المعصوم الموثوق بانه يفارق القبيح اذا لمأمون **فصل** اذا كان المكلف عندكم لا
يعلم انه مخاطب بالصلوة ومكلف لفعلها الا بعد ان يفعلها وقبل ذلك يجوز الاخترام ويجوز ان لا يكون
عليه واجبة فكيف يلزم فعل الصلوة مع تضييق الوقت وانما يفعلها على وجه الوجوب **قلنا**
هذا المكلف وان جوز على نفسه الاخترام فهو يعلم على الجملة انه لا يبقى وهو على صفة المكلف الا ويلزمه
الصلوة فيلزمه التحرز والتحري من الاخلال بالواجب لئلا يستحق الذم وانما يتحرز باتباع
الصلوة **فصل** الكلام في تكليف الله تعالى من يعلم انه يكفر من خالف في هذا الباب
ربما ظن ان الظلم بالتكليف لا يطيع يحسن تكليفه ويمنع من ان يريد منه الطاعة ومنهم من يجيز ذلك امكانا
ويخالف في حسن هذا التكليف ويدعي قبحه وان اختلفوا فيما يذكرونه من وجه القبح ونحن نبدا بالكلام
على من احال ذلك ثم نتبعه بالكلام على ما خالف في حسنه **فصل** في صحة ارادة ما علم المريد
انه لا يقع قد مضى في هذا الكتاب ان الارادة تتعلق بمرادها على جهة الحدوث وانه يعلم او يعتقد صحة
جاز ان يريد ولما كان ما المعلوم انه لا يقع لا يخرج عن صحة الحدوث وان يعلم ذلك من حاله صح ان يراد وايضا
فالمراد فلو كان العلم بانه لا يقع يحيل ارادته لوجب مثل ذلك في الظن وقد علمنا باضطرار انا
نريد من كثير من المخالفين في الدين الايمان وان غلب في ظننا انهم لا يفعلون بامارات تظهر لنا ونريد من الجائع
وقد قدم له الطعام ان ياكل وان في ظننا انه لا يجهد من لجاجة انه لا ياكل فلو احال العلم بانه لا يقع ارادته
لاحال ذلك الظن وانما جمعنا بين الامرين لان المصحح لكون الشيء مرادا يساوي فيه العلم بصحة حدوثه
لا اعتقاد والظن تبع لذلك المحيل والظن لكونه مرادا يساوي فيه هذه الامور لان العلم باستحالة حدوث
الذات كالاعتقاد لذلك والظن في احالة تعلق الارادة فلو كان العلم بانه لا يقع يحيل الارادة لساواه
في ذلك الظن وايضا فقد يريد احدنا من غيره الفعل ثم ينكشف له انه ما وقع وانه غير هذا المريد

في حالة بينة ومن حاله لو اراد لما وقع كما لم يفرق بين حالتي كونه معتقدا انه لا يقع ولما يتعلق
لا يقع وليس للارادة في هذا الباب كالعلم لان العلم بالشيء على ما هو به ~~فهي جارية مجرى الاعتقاد~~
فلا يصح ان يتعلق بحدوث ما لا يحدث والارادة وان تناولت حدوث الامر فليس يتعلقه به
على ما هو به فهي جارية مجرى الاعتقاد الذي يتعلق بمتعلقه على ما هو به وعلى ما ليس به وتجري
ايضا مجرى القدرة في انه غير ممتنع ان تتعلق بما المعلوم انه لا يحدث اذا كان مما يصح حدوثه
وقد استدل على ذلك اصحابنا بان النبي صلعم كان يريد من ابي لهب الايمان وان علم بخبر الله تعالى
انه لا يؤمن وانا نريد من جماعات الكفار الايمان في الحالة الواحدة وان علمنا ان
ذلك لا يكون **فصل** في حسن تكليف الله تعالى من يعلم انه يكفر قد كنا
ذكرنا ان التعريض للشيء في حكمه وان كل من حسن منه التوصل الى امر من الامور يحسن
من غيره تعريضه له اذا انتفت وجوه القبح وبعكس ذلك القبيح لان من قبح منه التوصل
الى شيء قبح من غيره تعريضه له وقد علمنا ان احدنا يحسن منه التوصل الى الثواب بالافعال
التي يستحق بها فيجب ان يحسن منه تعالى ان يعرضه للثواب بتكليفه فعل ما يوصله اليه واذا
حسن منا ان نعرض نفوسنا او نعرض غيرنا للمنافع المنقطعة كان اولى بالحسن تعريضا
للمنافع العظيمة الدائمة وانما يستحق الكافر من جهة نفسه لا من جهة مكلفه لانه اقدم
في فعل ما يستحق به العقاب بسوء اختياره بعد ان نهاه الله تعالى عنه وذكره وحذره وبعثه
عليه ورغبه في خلافه فهو الذي اضر نفسه على الحقيقة دون مكلفه بل قد نفعه مكلفه غاية
النفع بتعريضه لمنزلة الثواب التي لا ينال الا بالتكليف وحثه عليها وفعل كل ما يدعوه ويبعثه
عليها والوجه في حسن تكليف من يعلم انه يكفر هو الوجه في حسن تكليف من علم انه يؤمن وهو
التعريض للانتفاع بالثواب والفرق بينهما ما لا يرجع الى التكليف بل الى اختيار المؤمن لما يؤدي
الى نفعه وسلامته واختيار الكافر ما يؤدي الى عطبه واستضراره فان **قيل** بينوا ان وجوه
القبح منتفية عن هذا التكليف ليصح لكم الاستدلال على حسنه **قلنا** وجوه القبح في العقول

معقولة وهي اجمع منتفية عن هذا التكليف من علم انه يكفر ومتى ادعى في وجه قبح هذا التكليف
كونه عالما بانه لا يؤمن او نقد علم بانه يؤمن او كونه عبثا لا يحصل له او انه اضرار به من
حيث ادى الى مضرته او قبل انه مفسدة لحصول الكفر عنده ولولاه لما حصل او انه سوء نظر
لان العبد لو خير واحسن الاختيار لنفسه لم يجز ان يختار فجوابنا عن ذلك ان
من ادعى ان علمه بانه يكفر وجه قبح لا يخلو من ان يكون علم ذلك على الجملة من كمال العقل
كالعلم بقبح الظلم على الجملة وحسن الاحسان ولا يقع في هذه العلوم اختصاص من العقلاء
ونحن كلنا لا نعلم ما ادعوا علما ضروريا ولا فرق بين من ادعاه في ذلك وبين من
ادعى العلم الضروري بحسن التعريض للثواب وان علم المعرض ان المعرض لا يختار وان
كان العلم بذلك مكتسبا فلا بد له من اصل في ان يرده اليه كما وجب في نظائره
من رد الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر الى الكذب الخالي من ذلك في القبح وهذا متعذر
في التكليف لانه لا طريق في ان يرد الى العلم بان المأمور المكلف يعصي او يطيع وايضا
قد علمنا ان ما طريق حسنه المنافع وطريق قبحه المضار يقوم الظن فيه مقام العلم كالتجارات وطلب العلوم و
ضروب التصرف ونحن عالمون بحسن ارشاد الضال عن الحق اليه مع الظن بانه لا يمكنه ان يقبل ذلك ولذلك يحسن
تقديم الطعام الى الجائع مع الظن بانه لا ياكل وادلاء الحبل الى الغريق لينجو به مع الظن بانه لا يتمسك به
فينجو فلو علمنا ذلك بدلا من الظن لما اختلف الحسن كما يختلف حسن ما ذكرناه من طلب الارباح والعلوم
وساوى العلم فيه الظن واذا كان في التكليف ما يحسن للمنافع متى كان حسنا ويقبح لاجل المضار متى
قبح وجب ان يقوم العلم فيه مقام الظن وقد بينا حسنه في الشاهد مع الظن ان المأمور لا يقبل ولذلك
يجب ان يتساوى مع العلم فان فرقوا بين التكليف وبين ما ذكرناه من ارشاد الضال عن الدين وتقديم
الطعام وادلاء الحبل بان جميع هؤلاء في مضرة حاصلة وانما عرضناهم لزوالها وان لم يقبلوا كانوا على ما هم
عليه ولم يزدادوا ضررا والتكليف يحصل عنده ضرر ما كان حاصلا ولولاه لم يحصل قلنا
من عرضناه لنفع من ضال عن طريق ومحتاج الى طعام وحاصل في لجة فلم يقبل فانه ابدا منا ويستحق ضررا
زائدا على ما كان فيه لانه اذا فوت نفسه الخلاص من المضرة بامتناعه يستحق الذم من العقلاء والعقاب من الله

وما كان يستحق شيئا من ذلك لو لم يعرض فيمتنع فبان انه لا فرق بين الامرين فان قيل ما
ذكرتموه صحيحا فجوزوا ان يعرض الوالد ولده بدفع بضاعة اليه للربح والنفع وان علم او ظن
انه يقطع طريقه ويقتله ويؤخذ المال منه قلنا منافع الولد ومضاره عائدة الى والده
واذا عرضه للمنافع فلانه ينتفع بذلك ويسر به فاذا علم او ظن انه يفوت ويتلف ماله الذي
اعطاه اياه لم يحسن ان يختار ذلك لانه ضرر محض يوصله الى نفسه وغم يتعجله والتكليف
بخلاف ذلك لانه خالص لنفع المكلف ولا انتفاع له تعالى ولا استضرار بشيء من احوال المكلف
فلا يجب حمل احد الامرين على الاخر واكثر ما يلزمنا ان نجيز متى قدرنا في ان احدا ممن يعرض غيره
لنفع بمحض الغرض لا يعود منه شيء الى متعرضه ولا يلحقه لمضرته ضرر ولا غم ولا سرور طباع
وان كان ذلك متعذرا لا يوجد ان يحسن تعريضه وهذه حاله لما نعلم او نظن انه لا يصل اليه
ويستضر بسوء اختياره بمعاقبته ونحن نجيز ذلك على هذا الترتيب والتقدير فاما الدليل
على ان من قد علم بانه يطيع ليس بوجه قبح فهو ان ذلك يقتضي قبح كل امر في الشاهد لان
ما امرنا غيره بالفعل المؤدي الى نفعه اذا امتثل لا يعلم انه يطيع او يعصي ولا طريق لنا الى
العلم بذلك وكان يجب قبح كل امر في الشاهد وقد علمنا خلافه فاما دعوى كونه عبثا فباطلة لان العبث
ما لا غرض فيه وليس فيه غرض مثله وفي التكليف غرض جليل وهو تعريض المكلف لمنزلة الانتفاع بالثواب الذي
يجوز ان يستحق ولا يحسن الا بهذا التكليف فكيف يكون عبثا فان قيل اليس من زرع سبخة
مع ظنه القوي بانها لا تنجب يوصف بانه عابث ولا ينفعه ان يقول ان غرضي التعريض للانتفاع
بالزرع والا كان مثاله تكليف من يكفر قلنا زارع السبخة مع ظنه انها لا تجدي شيئا فعله قبيح لا
من حيث كان عبثا بل من حيث كان متلفا لماله ومضرا بنفسه ومتعجل الغم بذلك الا ترى انه لو جعل
له بازاء ما يتلف من بذره المنافع السنية لحسن منه ذلك وان علم او ظن في الارض انها لا تنبت فعلم
ان وجه القبح هو المضار الواصلة اليه دون ظنه انها لا تنبت ولو قبح ذلك للعبث لخرج بادنى غرض عن
العبث فكان حسنا منه ان يزرع السبخ اذا سر بذلك صديقا او ضحك من فعله [illegible] من
سلك هذه الطريقة من مخالفينا المعتزلة فانهم يقولون لمن كلف من المعلوم انه يكفر اذا لم يكن لطفا في

ايمان غيره ان يحسن تكليف الخلق بأسرهم وان علم انهم يكفرون اذا كان ذلك لطفا في ايمان واحد منهم في طاعة
واحدة تقع من بعضهم لان ما القدر اليسير من الاغراض يخرج الفعل من كونه عبثا وهم يأبون ذلك ويمتنعون
منه وبعد فتكليف من المعلوم انه يكفر لا يخلو من ان يكون فيما يرجع الى المكلف نفعا على ما نقول او ضررا
على ما يدعيه المخالفون فان كان نفعا فلا معنى لاجل كونه لطفا حتى يخرج من باب العبث وان كان ضررا
فليس يخرج من كونه ظلما او قبيحا انتفاع الغير وايمانه وامـــا ابطال كونه اضرارا من حيث ادى الى المضرة
فلما لا نسلم كونه اضرارا بل غاية النفع ولا احسان على ما اوضحناه وليس التكليف هو المؤدي الى المضرة
بل الكفر هو الذي ادى الى استحقاق العقاب لا استقرار الكفر من فعل المكلف باختياره وقد زجر
عنه تعالى غاية الزجر ورغبه فيما يستحق به الثواب المخالد ولكنه يكون التكليف المتقدم لاستحقاق العقاب
قبيحا لاجل الضرر بالعقاب ووجه قبح الافعال لابد من تعارنه لها ولا يجوز تأخره عنها
ولو كان ما يستحقه من الضرر معصية وجها لقبح التكليف لوجب ان يقبح تكليف كل المكلفين لانه لم يعلم
ولا ظنه ان يكون امره قبيحا لتجويز ثبوت وجه القبح لانه يجوز وجه القبح لثبوته في قبح الاقدام عليه
وكان ان يقبح منا عرض الطعام على الجائع وارشاد الضال عن الدين الى الدين لتجويزنا ان يعصينا
ويستضر به وهو وجه القبح بل كان يجب ان يكون من فعل ذلك مضرا به لانه على ما قالوه يؤدي
الى المضرة ومعلوم خلافه وليس تكليف من المعلوم انه يكفر مفسدة على ما ادعى لان المفسدة ما وقع
عندها الفساد ولولاها لم يقع مع تقدم التمكين وهو ما قبل الامر من غير ان يكون لها حظ في التمكين لان
المفسدة في حكم الداعي الى الفساد الباعث عليه والداعي الى الفعل لا يكون تمكينا منه بل التمكين متقدم
عليه ومثال المفسدة ان يعلم الله تعالى انه ان خلق لزيد ولدا كفر وان لم يخلقه آمن او لم
يكفر ولم يؤمن فهذا مفسدة بغير شبهه لدخوله تحت الحد الذي ذكرناه ولا يشبه ذلك تكليف من المعلوم
انه يكفر لان هذا التكليف يمكن من الصلاح والفساد والطاعة والمعصية واذا ارتفع التمكين من ذلك كله
ارتفع التمكين من ذلك كله ارتفع وليس خلق الولد وما اشبهه تمكينا بل هو محض استفساد بل التمكين
سابق له واذا ارتفع فالتمكين من الصلاح والفساد ثابت يقع على حد لا يقع من المفسد من تكليف من المعلوم
انه يكفر ان يكون بارشاد الضال عن الدين اذا لم يقبل مفسدة كذلك واداء الحبل الى الغريق الذي لا يتشبث
ونظائر ذلك من الامثلة ومعلوم خلاف ذلك فان قيـــل ما تقولون في مدلي الحبل الى من يعلم

الا يظن

او يظن يختنق به نفسه هل هو في حيز المفسد او الممكن قلنــا في حيز المفسد لانه قادر على
قتل نفسه باعضائه فيما دلاه الحبل لا يمكن من قتل كان قبله غير متمكن منه مخلص كونه مفسدة
وليس كذلك اذا دلى الحبل الى من يعلم او يظن انه لا يتمسك به فيخرج وان كان هذا او
ذاك يعانه حصلا في ضرر وفساد لانا دلاه الحبل يمكنه من الخروج على وجه ما كان حاصلا
من قبل فاختار الفساد عنه لا يلحقها المفسدة وبه يمكن بالمصلحة والمفسدة ولو ارتفع الادلاء
لارتفع التمكين وليس كذلك قاتل نفسه بالحبل لانه مما لا حظ له في التمكين سابق له فيخرج
كونه مفسدة فاما القول بان هذا التكليف سوء نظر من حيث لو خير فيه المكلف او احسن
الاختيار لم يختره فباطل لان المكلف اذا علم ان عاقبته الاستضرار واستحقاق العقاب واذا
كان ذلك بجنايته لم يجز ان يختاره يكون مدخلا لنفسه في ضرر محض بتعجيل الغم به والخوف منه
وهذا الوجه غير ثابت في تكليفه الا ترى انه لو خير فاحسن الاختيار لنفسه لما اختار العقاب في الاخرة
ولا الحدود في الدنيا ولا اختار الذم والملامة واللوم على القبائح ولم يوجب ذلك انه لا اختار كونه قبيحا
من فاعله وما يختار الحكيم لغيره من الافعال لا يجب حمله في قبح او حسن على ما اختاره الانسان
لنفسه ولهذا حسن منا تقديم الطعام الى الجائع مع ظننا انه لا يأكل واستدعاء المخالف
الى الحق وان ظننا انه لا يقبل ولا يحسن ممن دعوناه ان يختار ذلك لنفسه ولا ان يدخل نفسه
فيما يغلب على ظنه انه يجلب عليه ضررا طريقـــة اخرى وما يدل على حسن تكليف الله تعالى
من يعلم انه يكفر انه تعالى قد كلف من هذه حاله وقد ثبت بالادلة القاهرة الواضحة انه تعالى ممن لا يفعل
القبيح فيجب القطع على حسن تكليف من علم انه يكفر وانتفاء جميع وجوه القبح عنه وهذه الطريقة تغني
عن الحاجة الى وجه على التفصيل او انتفاء كل وجوه القبح عنه على التفصيل وسلوك هذه الطريقة في
هذه التكاليف اوجب منها في كل موضع لان تكليفه تعالى من يعلم انه يكفر لا نظير له على الحقيقة في
الشاهد ولا امثال يشبهه من كل وجوهه تجري مجرى شهوة القبيح في انه لما لم يكن لها اصل في الشاهد اعتمدنا
في حسنها على فعل الله تعالى وكذلك نعتمد في ان المحسن قد يفعل المحنة على الله تعالى وقد فعل ذلك مع
استحالة المنافع عليه فنعلم انه انما فعل المحنة حسنة وليس لاحد ان ينازع في موت من يكفر على
كفره ويدعي ان كل من اظهر الكفر لا بد ان يتوب قبل موته لولا هذا ما حسن تكليفه وذلك ان من مكابرة

لانا نعلم لا عقلا ان من غيرنا ضرورة ونضطر الى استمرار كثير من الكفار على كفرهم الى حال موته ولو لم يكن
في ذلك الا ما هو معلوم من دين الرسول صلى الله عليه ضرورة ومن اجماع الامة على ان في الكفار من يموت على
على كفره ويعاقب في القيامة عليه لكفى على ان الشاك في قبح تكليف من يعلم انه يكفر ويعصي ويجعل ذلك وجه
القبح ولا يفرق بين عاص مستمر على عصيانه وبين من يتوب بعد ذلك الا ان استحقاق الاثم والفرق قد حصل
بالكفر الاول فاي فرق بين ان يتخلص منه بتكليف آخر او يتخلص **فان قيل** ان كان العلم بان المكلف
يعصي لا يقتضي قبح تكليفه فاجيزوا بعثة نبي يعلم من حاله انه لا يؤدي الرسالة **قلنا** بعثة من لا يؤدي
الى العباد مصالحهم يجري بازاحة علتهم في تكليفهم ويقتضي منع اللطف في التكليف والتمكين فلذلك لم يجز
لا انه تكليف من في المعلوم انه يعصي وليس بمنكر ان يعرض في تكليف من علم الله تعالى انه يعصي وجه يقتضي قبحه وهو
غير ما ظنه مخالفونا **فصل** في تمييز وجوه حسن تكليف من المعلوم انه يعصي من الوجوه التي يقبح عليها
التعريض للنفع يجري مجرى الابتداء به ومثال التكليف انما يقبح على احد وجهين اما ان يكون مفسدة لهذا المكلف
نفسه في فعل اخر او لمكلف غيره والوجه الاخر ان يعلم الله تعالى في طاعة اخرى في غير التي يعلم انه يعصي فيها
انه ان كلفه اياها اطاع فيها والثواب على الطاعتين متساو فانه لا يجوز في هذا الوجه ان يكلفه ما يعصي فيه
بل يكلفه ما يعلم انه يطيع فيه ولا شبهة في قبح التكليف على الوجه الاول لان كون الفعل مفسدة فمتى حصل
كان الفعل قبيحا واما الوجه في القسم الثاني فهو انه متى كان غرضه في تكليفه ان يعرضه لمبلغ من الثواب
علم انه يطيع اذا كلفه بعض الافعال ويستحق ذلك الثواب الذي عرض له وانه يعصي اذا كلفه غيره من الفعل
لم يحسن تكليفه ما يعصي فيه سواء كان الوقت واحدا او مختلفا لان تكليفه ما يعصي فيه والحال هذه دون ما يطيع
عبث وربما قيل انه نقض الغرض وقد استدل على قبح هذا التكليف وانه جار مجرى العبث بان من كان غرضه
فنا ستوجه عنده وعلم انه متى قدم اليه طعاما مخصوصا امتنع من الاكل وان قدم غيره اكل فانه لا يجوز ان يقدم
ما يعلم انه لا ياكله ولو فعل لكان عابثا وليس يجري ذلك مجرى ان يكون في الطاعة الاخرى مزيد ثواب على التي
يطيع فيها واراد تعريضه لذلك القدر من النفع لانه يحسن على هذا الوجه ان يكلفه ما يعصي فيه دون ما يطيع لان
غرضه من نفعه ما لا يصل اليه الا بالتكليف الذي علم انه يعصي فيه وعلى هذه الطريقة يحسن انه تعالى فيمن كفر وعلم تعالى انه
ان بقاه آمن او تاب انه لا يخلو من ان يكون الثواب الذي عرض له من الثواب يساوي ما في التكليف الذي عصى فيه
والتكليف الذي لو بقي فيه لاطاع او لا يساوي فان تساويا فانه لم يحسن ان يكلفه الاول بل يكلفه الثاني الذي
يطيع فيه على ما تقدم ذكره فان كان التكليف الاول الذي يعصي فيه هو الزائد الثواب لم يجب التبقية وجاز الاخترام
وكذلك ان كان التكليف الثاني هو الزائد الثواب لم يجب التبقية لان الغرض من التعريض للقدر المخصوص من الثواب
في الاول دون الثاني وهذا الذي فرقوه صاحب كتاب المغني وذكر ان اصول ابي هاشم تقتضيه والذي يقوى لان

في الاول
في نفس

في نفسي خلاف هذا او لا اشبه الالبق بمذهب ابي هاشم اجازة ان يكلف فيه من الطاعتين دون ما يطيع
فيه وان كان الغرض قدرا من الثواب متساويا فيه ولا عبث ان يكون تكليف ما يعصي فيه عبثا على ما ذكر لان
العبث ما لا غرض فيه وهذا التكليف فيه غرض وهو التعريض للثواب والنفع ويجب ان يكون احسانا او انعاما
لان التعريض للشيء في حكم ايصاله اليه وبهذا اجبنا كلما من طعن في تكليف الله تعالى من يعلم
انه يكفر بانه عبث وان **قيل** انه عبث لا من حيث علم انه لا يقبل بل من حيث كان يمكنه بان يكلف ما يطيع
فيه ويبلغ به الغرض **قلنا** لا فرق بين من يوجب هذا التكليف الا انه عبث من الوجه الذي ذكره و
بين من قال انه تكليف من المعلوم انه يكفر والعدول عن تكليف من المعلوم انه يؤمن قبيح وعبث فاذا **قيل**
الغرض في احد هذين التكليفين غير الغرض في الاخر **قلنا** لا لانه في معناه ومن جنسه لان الغرض
في الاحسان الى زيد هو حسن الاحسان وانتفاع المحسن اليه فاذا فاق هذا في شخص وكان الغرض ثانيا في
شخص اخر كان تعريض من لا يقبل والعرض عن تعريض من يقبل في حكم العبث وان هذا الذي فزعوا اليه
في هذا الباب ناقض عليهم فانهم كما يستقبحون تقديم طعام مخصوص لا ياكله وترك تقديم غيره مما يعلم انه ياكله
ويستقبحون ممن له غرض في حاجة مخصوصة يعلم او يظن انه ان انفذ فيها احد غلمانه قضاها
وان انفذ الاخر لم يقضها ان ينفذ المخفق دون المنجح ويعدونه عبثا سواء تلك الحاجة تخص نفع
المرسل او المرسل به واما تقديم الطعام الذي جعلتموه في هذه المسالة فنحن نعلم ان احدنا
اذا كان غرضه ان يشبع بعض الجياع وعلم او ظن انه ان قدم اليه طعاما مخصوصا لم يتناوله
وان كان لو تناوله اشبع به وفرضنا انه هناك طعاما اخر لا يشبع لكنه يمسك الرمق ويثبت معه الحيوة
وعلم انه ان قدمه اليه بدلا من الاول تناوله واثمه وامسك رمقه فانه لا يحسن منه ان يقدم الطعام المشبع
وهو يعلم انه لا يتناوله ولا ينتفع به غرضه ويعدل عن الثاني الذي يعلم انه يتناوله ويمسك رمقه
ولا يقبل منه الاعتذار بان غرضي الشبع وهذا لا يتم في الطعام الذي لا يتناوله دون الذي
يتناوله لان العقلاء لا يقبلون هذا العذر ويقولون له الطعام الثاني وان لم يكن فيه كل غرضك ففيه
شطر او اكثر واذا عدلت الى تقديم طعام من جنسه للشبع وانت تعلم انه لا يتناوله كنت عابثا مفيتا
ومناقضا للغرض فان **قيل** في الموضع المختلف فيه انه نقض للغرض فقد اجريتم كلكم معشر اصحاب
ابي هاشم بلا خلاف منه ولا منكم ان تكليف الله تعالى الطاعة التي يعلم ان المكلف يعصي فيها ويعدل عن تكليفه

العدل

للطاعة التي يعلم انه يطيع فيها اذا علم ان ثوابه ما يعطى فيها ووقع كان غرض التعريض لذلك القدر الواقع
من الثواب وهذا اظهر من اشكال في تحجه من المثل بتقديم الطعام المشبع والعدول عن الذي يمسك
الرمق فان قيل ان احدنا لا ينفع ركورد في بلوغ غرضه ويلحقه غم وضرر بفوت غرضه فلهذا استقبح
ما ذكرناه قلنا وعليكم مثل هذا في الاستظهار بتقديم الطعام الذي لا يتناول والعدول عما
يتناول فلما جعلوا ذلك اصلا للتكليف الذي لا يلحقه في تمام نفع ولا في فوته ضرر ولهذا امال
الشيوخ في علة من يعلم الله تعالى انه يكفر اذا نقول عليهم ما يدل لا ملك للامثلة الرابع مثل دفع السيف
الى من يقتل به نفسه واولاده دون من يستعمله في مصالحه ان تكليف احدنا لا يكاد يخلص من انتفاع
يمس المكلف ويتعدى اليه ولا امثال لتكليف الله تعالى يوجد في الشاهد على حقيقته وعلى هذا يجوز ان
يكلف الله تعالى مكلفا الذي انه يعصي فيه ولا يكلف اليوم الذي يعلم انه يطيع فيه دون ذلك كما يجوز
يجوز عند البهشمية من هذه الطائفة ان يكلف كل من علم انه يكفر ولا يكلف احدا ممن علم انه يؤمن في الاصل
والصحيح على هذه الطريقة انه يجوز اماتة الكافر وان علم الله تعالى انه لو بقاه مكلفا لامن
خلافا لقول ابي علي والوجه في ذلك ان التكليف في الاصل تفضل غير واجب يحسن من علم انه يؤمن وغيره
في الاصل وكذلك في الفروع واي شيء يقتضي سقوط الوجوب من ابتداء تكليف من علم انه وهي استمراره
التكليف على من علم انه يؤمن وقد بينت في مواضع ان التكليف الثاني لا يكون لطفا في الاول فيجب
لمكانه لان اللطف لا يكون الا في منتظر ولا يصح ان يكون لطفا في نفسه لا نه تمكين والتمكين منفصل
من اللطف فلم يبق الا ان يقال يجب التكليف الثاني لانه تمكين من ازالة المضرة بالعقاب وهذا
غير واجب لان المضرة انما اتى في استحقاقها من قبل نفسه وقد كان متمكنا من ان لا يستحقها
ولا فرق بين من اوجب التمكين في ازالة العقاب وبين من اوجب التمكين من استحقاق الثواب
واما تبقية التكليف على مؤمن علم من حاله انه ان بقي عليه التكليف كفر فيما لا اختلاف فيه بين
ابي علي وابي هاشم والوجه في حسن تكليف من المعلوم انه يكفر ابتداء والوجه في حسن ذلك التعريض للنفع
لا يبالي الا ان التكليف من فرق بين الامرين بان المؤمن قد استحق الثواب فلا يجوز ان يكلف مع العلم
بانه يحبط وليس كذلك من علم انه يكفر في الاصل فلم يات بشبهة لان احباط الثواب اذا كان من قبله
بسوء اختياره وجنايته على نفسه جرى مجرى اختياره مثيبا الى نفسه ما يستحق به في اصل العقاب فان دفع

لاحد الا من قبح للاخر **فصل** في وجوب انقطاع التكليف اذا كان الغرض
في التكليف تعريض المكلف للثواب فلا بد من انقطاعه ليصل المكلف الى الثواب الذي هو الغرض
بالتكليف وليس يوقت انقطاعه بزمان بعينه بل بوجيبه على الجملة لان الواجب قد يجب على الجملة
وكذلك القبيح ايضا قد يقبح على هذا الوجه كما نقول في منع احد الجنابين في المحل الواحد
على الجملة دون التعيين وانما يجب عليه تعالى قطع التكليف اذا لم يحصل ذلك القطع من غيره تعالى
واما انقطاع تكليف جميع المكلفين على وجه الاجتماع فان العقل لا يوجبه وان علم فبالسمع والعقل
يجوز بعض الخلق مثابا في وقت غيره يكون فيه بعينه مكلفا واجماع الامة على ان الاخرة دار ثواب لا يمنع ان يكون الملائكة
مكلفين وانا علمنا انها دار ثواب لكل مكلف حملنا ما تتولاه الملائكة من الثواب والعقاب في دار الاخرة على ان لهم فيه سهولة
ومسرة ولذات **فصل** في ان الثواب لا يقترن بالتكليف ولا يتعقبه من غير تراخ اذا كان من
الثواب لا بد ان يكون خالصا من الشوب والتكدير حتى يحل الزام المشاق العظيمة لم يجز اقترانه بالتكليف لان
التكليف لا يعرى من المشاق والمضار والغموم وايضا فان اقتران الثواب بالتكليف يقتضي الجاء الى الفعل الذي
ضمن عليه فان قيل اليس يستحق بالطاعة ثوابها في الثاني من حال الفعل قلنا اليس ان يمتنع ان يعرض الحقوق
المستحقة امر يقتضي تاخيرها ولا يخرج بذلك عن الاستحقاق الا ترى ان ولي اليتيم لو علم وغلب في ظنه ان بعض
حقوق اليتيم لو تعجلها او قبضها ممن هو عليه تلف وهلك لوجب عليه تاخيره طلبا لمصلحة
اليتيم والعدول عن تعجله خوفا من مضرته واذا كان لا اثابة في حال التكليف عائدة على نفس استحقاق
الثواب وجب تاخيرها وتوفير ما يستحقه في هذه الاوقات التي اخرنا فيها في الاخرة عند اتصال الثواب اليه
وانما منعنا من ان يتعقب الثواب التكليف بلا فصل ومن غير تراخ لان ذلك يقتضي الالجاء الى الطاعة
لانه لا فرق في ذلك بين المصاحب للتكليف وبين المتعقب له بغير تراخ لان الجميع في حكم الحاضر الحاصل
النفع اذا كان حاضرا اقتضى ان يكون الطاعة مفعولة لا لاجل الطاعة وذلك يخل باستحقاق
الثواب والمدة التي يجب ان يكون من التكليف وفعل الثواب لا يعلم حقيقتها الا الله تعالى فليس ذلك تمييز
ذلك من فروضنا وتكليفنا العلم على سبيل الجملة انه لا بد من مهلة وتراخ واذا وجب قطع التكليف
فهو تعالى مخير في قطعه في احد المكلفين بالموت او بالافناء وبعد ذلك تمامه يقطع التكليف وقد تبين
انه لا يجوز ان يجمع في احد المكلفين بين الموت والفنا لانه يقتضي كونا احدهما عبثا باب الكلام
في الاعادة وما يتعلق بها ويرجع اليها **فصل** في جواز الفنا على الجواهر اعلم انه لا دليل

من طريق العقل على ان الجوهر يصح او يستحيل عليه الفناء لان كلا الامرين يجوز ان عقلا وانما يرجع
في ذلك الى السمع واذا ورد السمع بانه تعالى يفني الجواهر وعلمنا ان الباقي لا ينتفي الا بضد قطعنا على
ان للجواهر ضدا وان الله تعالى انما يفنيها بان يفعل ذلك الضد وليس لاحد ان يجعل الجواهر لو جاز
عقلا وجوب وجودها ابدا مماثلا للقديم تعالى وذلك ان القديم انما خالف غيره بوجوب الوجود له في كل حال
وانه لم يحصل عن علة ولا فاعل بل لما هو عليه في ذاته والجواهر ان جاز بعد وجودها ان يستمر الوجود
لها وجوبا فقد كان يجوز الا يوجد في الاول بان لا يختار الفاعل ايجادها فلا تكون موجودة في
كل اوقات المستقبل بل يكون معدومة فيها فلا مماثلة بين القديم تعالى وبينها لو وجب وجودها على
بعض الوجوه وليس لاحد ان يقول لو لم يكن تعالى قادرا على ايجاد ضد الجواهر لما كان متحيرا في فعلها
وذلك ان المتحير يكفي فيه صحة ان يفعل الفعل والا يفعله في اجناس ما لا ضد له كالتاليف وغيره و
ما علمه يتحير فيه ومعارف المضطر

فصل في ذكر ما يدل على فناء الجواهر من جهة السمع

الكد مما يدل على ذلك اجماع الامة على انه تعالى يفني الجواهر ثم يعيدها وانه تعالى قادر على افناء الجواهر وهو معلوم
ضرورة من حالهم ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى هو الاول والاخر وكونه اولا يقتضي ان يكون اول الموجودات
سابقا للموجودات كلها وكونه اخرا يقتضي ان يكون اخرا للموجودات غير ان الدليل قد دل على ان الجنة
والنار دائمتان والثواب والعقاب لا ينقطعان فيجب ان يكون تعالى اخرا متفردا بالوجود قبل دخول الخلق
الجنة والنار وهذا يقتضي فناء الجواهر وسائر الموجودات ومما يدل على ذلك قوله تعالى كل من عليها فان و
حقيقة الفناء هو العدم واذا كان فناء بعض الجواهر يقتضي فناء الجميع على ما نبينه علمنا على ان جميع العالم وان
لم يكن داخلا تحت قوله تعالى كل من عليها فان لا يبقى [illegible] وليس لاحد ان يقول ان الفناء ههنا ليس
هو العدم وانما هو التفريق وتشتت الاجزاء كما قال الشاعر يا ابنتي امية اني عنكما غان
وما الغناء غير اني مرتعش فان والجواب عن ذلك ان اطلاق لفظ الفناء يقتضي العدم انما يستعمل به
غيره في بعض الاحوال استعارة وتشبيها وانما اراد الشاعر انني مقارب للفناء ومشرف عليه كما يقال في الشيخ
الهرم انه ميت وهذه عادة للعرب معروفة ويمكن ايضا ان يريد بقوله انني فان اي العلة والمنة وما اشبه ذلك
تجوزا للاختصار ولو لم يدل على ان المراد بالفناء هي كناية العدم الا قوله تعالى ويبقى وجه ربك لكفى والغنى

فصل ثم ان الجواهر لا تفنى الا بضد لان الجواهر باقية والباقي لا يخرج عن الوجود الا بضد ينافيه
او بانتفاء ما يحتاج اليه ولا يحتاج الجوهر فينتفي بانتفائه فيجب متى انتفى ان يكون ذلك بضد ينافيه ونحن نبين
هذه الجملة اما الدليل على ان جنس الجواهر باق فهو ان احدنا يعلم من نفسه ضرورة انه الذي كان بالامس

فاعلا

فاعلا او لا يدخل عليه شك في ذلك وقد بينا ان الحي هو الجواهر المخصوصة واذا ثبت ماذكرناه في الحي ثبت في
سائر الاجسام والجواهر لتماثلها على ان احدنا يعلم ضرورة في كثير من الاجسام وان لم يكن حية انها التي كانت بالامس
ويدل ايضا على بقاء الجواهر انها لو تجددت لقبح المدح والذم لان المدح والذم انما يحسنان في الحال الثانية من وقوع
الفعل مع تجدد الجواهر الممدوح والمذموم غير الفاعل فان قيل جوزوا ان يكون الجواهر باقية لا انها
في نفسها بما يستمر وجودها بل الله يحدثها في كل حال ويجددها بعد وجودها والجوهر الثاني هو الاول قلنا
هذا يقتضي جواز ان يوجد الجوهر وهو في الوقت الاول ببغداد وفي الثاني بالصين حتى لا يكون من كونه في البلدين
زمان لان وجوده اذا تعلق به تعالى ثانيا كما تعلق به اولا وهو في كل واحد في المحاذي بين البلدين اتفاقا فكذلك في
الثاني وقد علمنا ضرورة بطلان ذلك ويدل ايضا على ذلك انه لو كان تعالى هو المجدد لوجود الجوهر في كل حال
لكان تعالى هو الذي يوجد فيها الاكوان في كل حال لان به تعالى صار على الصفة الموجبة عن الكون وقد علمنا خلاف
ذلك لانا نجد من انفسنا صفة لتحيز الكون بكل مكان وكان ايضا يسقط المدح والذم على الكون في الجهات كلها
وليس لاحد ان يقول جوزوا ان ينتهي بحار الجواهر الى وقت يجب عدمها فيه بلا ضد ويجري هذا الوقت مجرى
الوقت الثاني فيما لا يبقى وذلك ان كل شيء تعدى وجوده الوقت الواحد فلا انحصار لاوقات صحة وجوده لانه
لا مقتضى للحصر وهذه طريقتنا في ان ما تعدى في تعلقه بغيره الواحد لم ينحصر اذا لم يكن للانحصار وجه
معقول فاذا تعدى الجوهر الوقت الواحد في وجوده لم ينحصر اوقات صحة وجوده واما حاجة الجوهر
في وجوده الى غيره من البين الفساد لانه لا معنى يشار اليه يمكن ان يدعى ان الجوهر يحتاج في الوجود اليه
ومتى قيل جوزوا ان يكون ذلك المعنى هو الكون لان الجوهر وان لم يحتج الى الكون في وجوده فهو
يحتاج اليه في كونه كائنا في بعض الجهات وذلك مما لا ينفك منه مع الوجود والجواب الذي يمضي في الكتب
عن هذه الشبهة ان الاكوان باقية ولا ينتفي كل واحد الا بكون يضاده ويحل محله فاذا لم يفعل تعالى في
الجسم الكون في الثاني فان الكون الاول باق فيه فلا يجب انتفاء الجسم على ما سئلنا عنه واذا كنا شاكين
في بقاء الاكوان جاز ان يجعل هذا الشك على الفناء وان كانت باقية قطعنا على اثباته ويمكن ابطال هذا
السؤال من وجه اخر مع الشك في بقاء جنس الاكوان وهو ان الكون يحتاج الى الجسم في وجوده لا
محالة فكيف يجوز ان يحتاج الجسم الى الكون في الوجود وهذا يقتضي حاجة كل واحد منهما في الوجود الى صاحبه
ويؤدي الى حاجة الشيء الى نفسه فاما الجواب المعتمد عن هذه الشبهة ان الاكوان باقية ولا ينتفي
كون مع وجود محله الا بكون يضاده وليس للاكوان ضد يخرج عن نوع الاكوان ولو كان كذلك لكان ذلك الضد
يحل الجوهر حتى ينفي الاكوان فكيف يكون الجوهر منتفيا به وهو حال فيه ومتى قيل

ان الكون يبطل ببطلان الجوهر ايضاً لانه فذلك باطل لتعلق بطلان الجوهر ببطلان الكون وتعلق بطلان
الكون ببطلان الجوهر فان **قيل** نحن نشك كيف تعتمدون على ما ينبني على بقاء الاكوان قطعا
وانتم تشكون في بقاء كثير من الاعراض ولا تقطعون على بقائه ولا على فنائه **قلنا** نحن نشك في بقاء
اجناس كثيرة من الاعراض كالاكوان والطعوم والارايح والقدر وغير ذلك وقاطعون على ان اجناسا
منها لا يبقى كالاصوات والارادة والكراهة ونقوى عندنا بقاء الاكوان والتاليف ايضا والذي يدل على
بقاء الاكوان شكا في القطع على اثبات الفنا معقول انه كان الاكوان غير باقية فلا قطع انا نجد الاجسام
لابثة مكانها الزمان الطويل فلا يخلو من ان يكون استمرت على ذلك لبقاء الكون او لان الله تعالى يجدده في
كل حال او لان الكون يولد امثاله فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني بطل لانه تعالى مختار لا فعاله
وقد يجوز الا تجد هذه الاكوان فتخرج عن اماكنها بغير فاعل ولا ناقل ومعلوم خلاف ذلك وان كان الثالث بعد
التوليد فيبطل بان الاكوان في الجهة الواحدة متماثلة ولا مانع يمنع من وجود المسبب مع السبب فيها فلو ولد
الكون مثله لولده في الحال وادى الى اثبات ما لا نهاية له وهذه الطريقة اذا سلكت في بقاء التاليف على الوجه
الذي تبيناه استمرت ولا يمكن ان يدعى ان الجوهر محتاج في بقائه الى معنى هو البقاء فاذا لم يفعل له البقاء انتفى
الجوهر من غير ضد وذلك لان البقاء ليس معنى وقد ذكرنا طرفا من الادلة على ذلك في الكلام على بقاء التاثر من هذا
الكتاب وفي كتابنا الملخص ومما لم نذكره هناك ان البقاء لو كان معنى لجاز وجوده في الجوهر في الحال الاولى من
وجوده لان التحيز الذي هو مصحح لاحتمال الاعراض حاصل في الاول والثاني والبقاء لو ثبت معنى
لكان لا يحتاج الا الى محله وهذا يوجب ان يكون الجوهر او الجسم باقيا في الحال الاولى **فصل**
في وجوب فناء الجواهر بالضد الواحد انما ينفي الذات غيرها بان يكون في نفسها على صفة
يقتضي التنافي ثم توجد على الوجه الذي وجدت تلك الذات عليه والجزء من الفناء في نفسه صفة يقتضي
نفي الجواهر واذا وجد لا في محل متنويا من كل الجواهر والبياض متعلقه متى حصل المقتضي والشرط
فلم يبق ينتظر في المنافاة ولهذه العلة نفى الجزء من السواد جميع اجزاء البياض اذا طرا عليها
والمحل واحد وليس يمكن ان يدعى اختصاص باحد الجوهرين من حيث الحلول لان ذلك يقتضي
اجتماعهما في الوجود والحال واحدة وذلك يبطل التنافي بينهما وليس له ان يقول ان الفناء يقتضي
من الجوهر ما يختص بمحاذاته وذلك انه يقتضي كون الفناء في تلك الجهة بكون وهو مستحيل ايجاب الكون للفناء
الفناء مستحيل لحاجة الكون كونه في الجهة لانه وجد مع وجود الفناء مستحيل لحاجة الكون الى

محل

اختص

محل والفناء لا يصح ان يكون محلا له لفقد التحيز ولا يصح لو تعالى ان الفنا مختص بالجهة لذاته فلا يحتاج
الى الكون لان ذلك يقتضي ان يكون الجوهر بالعكس من صفته لان حكم التضاد يقتضي ذلك فكيف يكون موافقا
له في هذه الصفة وكان يجب ان يتماثل الذاتان من الصفة وكيفية استحقاقها وهو في احدهما للذات
وللاخرى لعلة وايضا فان الفناء انما ينفي الجوهر من حيث اختص بمحاذاته الذي هو فيها ومعلوم
ان الجوهر يصح وجوده في محاذاة ما يتلو فكان يجب ان لا ينتفي الجوهر بالفناء على هذا القول ويجري مجرى العرض
لو صح انتقاله الى غير محله في انه كان لا يجب عدمه اذا طرا ضده **فصل** في صحة الاعادة
عليه الجواهر يصح وجودها في كل وقت وما يتقدر تقدير الوقت على العموم الا بحيث يؤدي الى خروجها
من ان تكون مجزئة بان توجد فيما لم يزل او فيما يكون بينهما وبين ما لم يزل اوقات متناهية ووجودها
في هذه الاوقات كلها يصح على سبيل الابتداء وعلى جهة الاستمرار والبقاء فيجب ان يجوز وجودها على سبيل
الاعادة لان وجودها ابتداء وعلى سبيل الاستمرار وعلى سبيل الاعادة لا يختلف في نفسه والقديم تعالى
قادر على العموم من غير اختصاص بوقت فمتى صح في مقدوره الوجود كان قادرا على ايجاده وانما لم
يجز اعادته تعالى لما لا يبقى من مقدوراته لانها تختص في الوجود بوقت لا تتقدم ولا تتاخر وانما لم نقدر
احدنا على اعادة ما يبقى من مقدوراته لامر يرجع الى حكم مقدور القدرة لانها لا تتعلق في الوقت والجنس
والمحل الا بجزء واحد فلو جاز اعادة مقدورها لادى الى خلاف هذا الحكم والى ان يصح ان يفعل
احدنا على سبيل الاعادة ما لا يحصر والمحل والوقت والجنس واحد وهذا الذي ذكرناه متقرر فيه تعالى
فيجب جواز اعادته مقدوراته الباقية **فصل** في ذكر ما يجب اعادته ولا يجب وكيفية الاعادة
كل من مات وله حق لم يستوفه في الدنيا فلا بد من اعادته ليوفى حقه غير ان الحال في ذلك يختلف فمستحق
الثواب يجب اعادته على كل حال لان الثواب لا يجوز توفيره عليه في الدنيا لدوامه وخلوصه ومستحق
العوض كان يجوز ان يتوفر عليه ما يستحقه في الدنيا لانه منقطع فلا يجب اعادته واما
مستحق العقاب فغير واجبة اعادته على كل حال لان العقاب يحسن عقلا اسقاطه على ما بيناه اذا
انتهينا الى مكانه بمشية الله تعالى واذا اسقط لم يحسن استيفاؤه فلم يجب الاعادة وانما نعلم
بالسمع انه يعيد مستحق العقاب فمن كان منهم عقابه دائما استوفاه بدلالة السمع ومن كان عقابه

منقطعاً فلا يكون كذلك الا وهو مستحق للثواب الدائم بطاعاته فاذا اعيد ربما استوفي عقابه ثم نقل الى الثواب الدائم او يعفو عن عقابه ويدخل به الثواب فلو لم تكن واجبة عقلاً لشيء يرجع الى استحقاق الثواب او العقاب فقطع ورد الشرع باعادة اطفال المكلفين والمجانين وكذلك غيرهم واجب عقلاً واما كيفية الاعادة فكم فالذي يجب اعادته الاجزاء التي هي اقل ما يكون معه الحي حياً وهي التي متى انتقصت باسرها خرج من ان يكون حياً ولا معتبر في الاعادة بالاطراف والحشو واجزاء السمن لان الحي لا يخرج بمفارقتها من كونه حياً ولان احدنا قد يستحق المدح والذم ثم يسمن فلا يتغير حاله فيما يستحقه وهذه الاجزاء التي اشرنا اليها وقلنا انه اقل ما يكون معه الحي حياً لا يجوز التبدل فيها ولا ان تصير مرة زيداً ومرة عمراً فاذا اغتذى حيوان بحيوان فان الآكل لا يغتذي من المأكول بالاجزاء التي هي اقل ما يكون المأكول حيواناً معه وانما يغتذي بالاجزاء التي هي على سبيل السمن وبالاجزاء التي لا حياة فيها ولهذا التفصيل طويل ليس هذا موضعه وانما قلنا بهذه الجملة لان العلم بان الحي حياً يرجع الى الاجزاء الا ترى ان من علم منا ان الذي كان موجوداً بالامس صغيراً او شاباً فمعلوم علمه هو الحي لا ما يختص به من الصفة فيجب اعتبار عين الاجزاء في الاعادة دون غيرها وقول من ذهب بالاعادة الى البنية وجوز تبديل الاجزاء الى غيرها باطل لان المستحق للثواب او العقاب هو الحي دون البنية وكون الحي حياً يرجع الى اجزائه لا الى بنيته فلا وجه لاعادة الحيوة الا ان تحسن البنية المخصوصة بهذه الاجزاء الذي يرجع في كون الحي حياً اليها ان كانت اعياناً مخصوصة وجبت اعادتها لانه لا يمكن ان تكون هذه الاجزاء حية الا بها وان قام غيرها مقامها في كون تلك الاجزاء حية لم يجب اعادة تلك البنية الاولى بل ما يقوم مقامها و بسد مسدها فاما اثبات العقل عقيب اعادته ولا مرية وصح من الحيوة لان حكمه راجع الى الجملة والاحزان يتميز لتلك الجملة ولا تعلق للنابت بالجملة كما لا تعلق للكون

باب الكلام في المعارف والنظر واحكامهما وما يتعلق بهما

فصل في حد العلم وبيان مهم احكامه

العلم ما اقتضى سكون النفس الى ما تناوله وغيره لا يكون كذلك الا وهو اعتقاد للمعتقد على ما هو به واقع على بعض الوجوه وليس يجب دخول هذه الصفات في الحد لان الحد لا يعدو ذكر ما يبين به الشيء من غيره ولا يحصل بخلافه لولا ذلك لم يكن بعض الصفات المشتركة بان تدخل في الحد اولى من بعض والذي يدل على ان العلم من قبيل الاعتقاد لو لم كذلك لجاز ان يكون عالماً وان لم يكن معتقداً او مع سكون النفس لا يكون عالماً ونعلم فساد ذلك وايضاً فلو لم يكن العلم من جنس الاعتقاد لكان يخالفه لانه لو كان ضده لم يجب ان يجد العالم نفسه معتقدة لما هو عالم به كما يجدها كذلك فيما يقلد فيه وانما يفارق العلم التقليد بسكون النفس

ولو كان

ولو كان مخالفاً له لم يجب انتفاؤهما بضد واحد وقد علمنا ان ما اخرجه من كونه عالماً بالشيء يخرجه من كونه معتقداً له والعلوم على ضربين ضروري ومكتسب فقد حد الضروري بانه الذي لا يمكن العالم به نفيه عن نفسه اذا انفرد كالعلم بالمشاهدات وما يجري مجراها وانما ذكر الانفراد احترازاً من اجتماع العلم الضروري مع المكتسب وتعذر نفيهما معاً فلو لم يشترط الانفراد لادخل المكتسب في حد الضروري مثاله ان يخبر النبي صلى الله عليه زيداً بان عمراً في الدار ثم يشاهده فيها فيجتمع له علمان به ضروري ومكتسب فلو شكك في النبوة بما خرج عن كونه عالماً بان عمراً في الدار ولو انفرد هذا العلم المكتسب عن الضروري لخرج بالشك في النبوة عنه والعلم الضروري على ضربين ضرب يقع بسببه ولولاه لم يقع والضرب الثاني يحصل في العاقل ابتداء وينقسم ما يحصل عن سبب الى قسمين احدهما يجب حصوله عند سببه كالعلم بالمشاهدات مع كمال العقل وفقد اللبس والثاني يحصل عند سببه بالعادة وهو على ضربين احدهما العادة فيه متفقة غير متفاوتة كالعلم بمخبر الاخبار عند من قطع او جوز ان ذلك يكون ضرورياً من فعل الله تعالى لانه ما يجب حصوله عند سماع الخبر وتكامل الشرائط في علم المخبرين وصفاتهم والقسم الثاني ما طريقه العادة ويتفاوت فيه العادة كالحفظ لما يدرس والعلم بالصنائع عند ممارستها وكل هذا معلوم لاختصاصه به واما القسم الثاني من القسمين الاولين وهو ما يحصل في العاقل ابتداء من العلوم الضرورية فهو كالعلم بان الموجود لا يخلو من قدم او حدوث والمعلوم لا يخلو من عدم او وجود واستحالة كون الجسم الواحد في المكانين في الحالة الواحدة وما شاكل ذلك واشبهه وقد مضت اقسام العلم الضروري فاما العلم المكتسب فحده ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بادخال الشبهة اذا انفرد والوجه في اعتبار الاشتراط ما تقدم ذكره في حد العلم الضروري وانما ذكرنا الشبهة في اخراجه نفسه من كونه عالماً لان العالم متوفر دواعيه الى استمراره على ما علمه وسكنت نفسه اليه فاذا عرضت الشبهة اعتقد انه ليس بعلم وان العلم خلاف ما هو عليه واخرج نفسه عما كان عليه والعلم المكتسب على ضربين احدهما لا يحصل من فعله الا متولداً عن نظر في دليل والضرب الاخر يقع عن غير نظر والكلام في الضرب الاول وهو الواقع متولداً عن نظر يجيء عند الكلام في النظر باذن الله تعالى واما الضرب الثاني وهو ما يفعل المتنبه في نومه وقد كان عالماً قبل النوم بالله تعالى وصفاته واحواله فانه عند انتباهه وذكره لنظره يفعل اعتقاداً لما كان له معتقداً فيكون ذلك الاعتقاد علماً وانما قلنا انه مع الذكر لا بد من ان يفعل هذا الاعتقاد ولا يجوز ان لا يفعله لان الدواعي الى العلم وسكون النفس به اليه قوية لانه كالنفع الخالص واذ خرج من ان يكون ناظراً في الدليل كما فعل اولاً لان النظر

مما يجده أحدنا من نفسه وقد علمنا أن المنتبه من نومه العائد إلى مثل حاله في العلم لا يجد نفسه ناظرا ولا مفكرا وبعد
فإن تلك العلوم تحصل له في حالة واحدة فلو كانت واقعة عن نظر ترتيب بترتيبه كما جرى الأمر عليه في الأول والعلوم
المكتسبة كلها من أفعالنا كما أن العلوم الضرورية من فعل غيرنا فينا وإنما قلنا ذلك لاتباع المكتسبة
لمقاصدنا ودواعينا وأسبابنا ومفارقة الضرورية لها في ذلك كله فجرت العلوم في هذا الحكم مجرى الحركات الضرورية
والمكتسبة والعلم إنما يكون علما لوقوعه على بعض الوجوه التي إذا وقع اعتقاد عليها كان علما في باب الكلام في
الصفات ونحو كونه تعالى عالما بالعلم المحدث من هذا الكتاب فأما قولنا إن العلم صحيح فهو أن نفس
العالم ساكنة إلى ما علمه وأن الشك والريب عنه مرتفعان وكان أن يجد نفسه بهذه الصفة عند ما يدركه
ويعلمه من المدركات إذا التوصل مع اللبس وطريق الشبهة ولهذا نجد العقلاء عند ما يدركه مقرونا في أفعالهم بحسب
من الحال التي يجدونها من أنفسهم لأنهم يتوقون النار أن يقربوا منها أو يمشوا عليها ويهربون من السبع
إذا شاهدوه وجميع تصرفهم يقع بحسب علومهم وسكون نفوسهم ولا اعتبار بما يحكى عن السوفسطائية من الخلاف
في ذلك لأن العاقل المخالف فيما يجري مجرى من الأمور فمن أظهر خلافا فإنه علمنا أنه كاذب ولم يجز أن يستعمل مع المحاجة
وطريقة الدليل لأن ذلك لا دليل عليه وإنما استعمل من تقدم من المشايخ مع هذه الفرقة ضربا من المناقضة
والإلزام ليعودوا بهم إلى الاعتراف بما علموه وإلى العلم به من حيث كان العلم حاصلا فأما من خالف
في صفة العلم الذي ذكرناه ويعترف بأنه علمه يحصل من نفسه إلا أنه يشتبه بغلبة الظن والتبخيت وزعم أنه لا يميز ما بين
علم وبين الظن وطريق الكلام عليه أن نبين أن سكون النفس الحاصل عند العلم لا يحصل مع الظن والتبخيت و
هذا مما يعلم كل عاقل من نفسه ولكنه يشبه العلم بالظن لولا قلة الفطنة

فصل في ذكر النظر

وبيان بعض أحكامه النظر وإن كان لفظه مشتركا بين أمور مختلفة والذي نريد من هذا الموضع هو الفكر
وأحدنا يجد نفسه مفكرا بقلبه والناظر بقلبه لا يكون إلا مفكرا فيعلم بذلك أن النظر في هذا الموضع الفكر
والفكر هو التأمل للشيء المتفكر فيه بينه وبين غيره ويتميز الحال بميزة من سائر أحوال الحي لكونه معتقدا أو مريدا
والدليل على أن هذه الصفة تختص الأمور التي
حال كان بكونه معتقدا أو مريدا ولهذا يجد نفسه عن معنى هو الدليل على أن زيدا معتقد بعرض والناظر بكونه ناظرا
النظر ما وجب ذلك ولو كان الناظر من فعل النظر ناظرا كما يجد نفسه مريدا معتقدا ولو كان ناظرا لأنه فعل
علمنا حوله تحت مقدوره والنظر يتعلق بغيره كالاعتقاد و لما كان الله تعالى قادرا على جنس النظر وقد
بها المنظور فيه على الصفة أو ليس عليها ومن شأنه أن لا يتعلق بالمنظور تعلقه يخالف تعلق الاعتقاد لأن النظر يتعلق
في هذا الحكم ويجري مجرى الإرادة وضدها ومن شأن النظر أن يولد فيه إذ الناظر غير ساكن عنه ويخالف الاعتقاد
ولا الظن ويستدل على ذلك فيما نأتي بإذن الله تعالى والبقاء غير جائز عليه العلم ولا يجوز أن يولد الشك ولا الجهل
من غير ضده ولا ما لا يجري مجراه فإنه في ذلك كالحكم كالإرادة وعند أبي علي وأبي هاشم لأن الناظر يخرج من كونه ناظرا

أن من شرط النظر الشك في المنظور فيه وعند بعض متقدمي أصحاب أبي هاشم أن النظر لا يصح
إلا مع العلم بالمدلول وليس بواجب أن يجامع الشك في المدلول بل قد يصح مع اعتقاد المدلول
أو مع الظن له والأولى أن يقال أن النظر لا يصح إلا مقترنا بتجويز كون المنظور فيه على الصفة
وأنه ليس عليها وهذا التجويز الذي ذكرناه قد يحصل مع الشك وقد يحصل أيضا مع الظن والاعتقاد
على طريق التبخيت وإنما يمتنع هذا التجويز مع العلم ومع الجهل الواقع على شبهة لأن الجاهل
كالعالم في أنه لا يجوز خلاف ما اعتقده وإن كان لا يسكن في حيز العلم دون الجهل ومن شأنه أن يتعلق
بالدليل إذا كان مولدا للعلم وبالأمارة إذا كان الظن هو الحاصل عنده ومن شأن النظر إذا ولد
العلم أن يكون الناظر عالما بالدليل على الوجه الذي يدل ليصح في النظر أن يولد العلم كما يجب أن يكون معتقدا
له ليصح أن ينظر فيه وفقد الاعتقاد ليصح وقوع النظر معه أصلا وفقد العلم وإن صح وقوع النظر معه
انتفى عنه توليد النظر للعلم وقد استدل على وجوب هذا الشرط بأنه لو لم يكن واجبا لم يمتنع
أن يكون عالما بأن زيدا قادر من حيث أنه صح منه الفعل وهو ظان لأن الفعل صحيح من غير عالم بذلك فهو
إذا كان ظانا للشيء جوز خلافه فكيف يجوز أن يكون قاطعا على أنه قادر مع تجويز أن يكون الفعل متعذرا
عليه غير صحيح منه ومن شأن النظر أن يولد العلم في الحال الثانية فهو في هذا الحكم كالاعتماد وإنما قلنا
ذلك لأنه لا يجوز أن يكون عالما بالشيء وهو ناظر فيه ولهذا اختص النظر من بين سائر الأسباب بأنه يولد ما لا
يبقى وجوده معه

فصل في أن النظر يولد العلم ولا يولد الظن ولا الشك

ولا شيء سوى العلم الذي يدل على توليد النظر للعلم أن العلم يجب وقوعه عند النظر مع تكامل الشرائط فلولا
أنه متولد عنه لم يجب كما لا يجب في كل شيء لا يتولد عنه والذي يبين وجوب وقوعه مع تكامل الشرائط أن
كل من نظر في صحة الفعل من زيد مع تعذره عن غيره علم أنه مفارقه لغيره لمن تعذر عليه فيصير عالما بعد
أن كان خاليا من العلم وإذا ثبتت هذه الجملة لم يخل من أن يكون وقوع العلم عند النظر لأنه متولد عنه على
ما قلناه أو لأن النظر طريق إليه كما نقول في الإدراك وفي العلم بمخبر الأخبار أو لأنه داع قوي إليه كما
نقول في تذكر الأدلة ويبطل كونه طريقا كالإدراك أن متعلق الطريق إلى العلم هو بعينه متعلق العلم
والنظر بخلاف ذلك لأن متعلقه غير متعلق العلم ومن شأن الطريق أيضا أن يختص تعلقه بما هو
طريق إليه والنظر في كونه يحتم مرتبا ومجردا لا اختصاص له بإحدى الصفتين فكيف يكون طريقا إلى
العلم بها وبمثل هذه الطريقة يبطل أن يكون النظر كالخبر في أنه طريق العلم لأن متعلق الخبر
هو متعلق العلم وليس كذلك النظر وبمثل ما ذكرنا يبطل أن يكون النظر داعيا إلى العلم

لان الداعي يختص بما هو داع اليه دون غيره مما يخالفه والنظر لا اختصاص بما يقع العلم به على ما بيناه
وبعد فلو كان النظر داعيا الى العلم لوجب متى حصل للناظر داع الى خلافه وهو عالم بالدلالة على
الوجه الذي يدل وتكامل الشرائط الا يحصل العلم وقد علم خلاف ذلك وليس يجوز ان يكون حصول
العلم عند النظر بالعادة لوجوبه ولا وجوب فيما طريقه العادة ولا استمراره على كل حال ولانه لو كان
واجبا لم يؤد في الحكم على ما هو عليه ولان ذلك يفسد طريق المتولدات كلها ويضاف الى العادة دليل
اخـــر ومما يدل على ذلك انا وجدنا العلم يقع بحسب النظر ومعنى ذلك انه اذا نظر في دليل حدوث
الاجسام علم حدوثها دون سائر المعلومات وكذلك اذا نظر في ان زيدا فاعل حصل له العلم بانه على
هذه الصفة دون غيرها فيجب ان يكون مولدا للعلم كسائر الاسباب ولا يلزم على هذا الادراك وان وقع العلم
بحسبه لان الادراك ليس بمعنى فيضاف التوليد اليه ولو كان معنى لفارق النظر لان الادراك قد يحصل
ولا علم مع اعتقاد القلب نحو الطفل والمجنون والساهي ولا يلزم ايضـــا ان يكون التذكر مولدا
للعلم على ما قلناه لانه لا يقع مع حسبه وقد يتذكر الانسان الشيء فيقع له العلم بغيره واما تذكر النظر
والاستدلال وان وجب حصول العلم عنده فانه على سبيل الداعي بدلالة انه لو طرأت عليه شبهة اعتقد
انها تقدح في الدليل لانصرف بذلك عن فعل العلم فلو كان متولدا لوقع على كل حال وقد اعتمد شيخنا الطريقة
التي ذكرناها وفسر قولنا ان العلم يقع بحسب النظر انه يتبعه في الزيادة والنقصان يجري مجرى الوهي في
توليد الالم وسائر الاسباب ولا شبهة في ان النظر في الادلة المتغايرة يكثر معه العلوم ولا يلزم على ذلك
الادراك لما تقدم ولا يلزم العلم بمخبر الاخبار لانه ليس يوجد بحسب الخبر بدلالة انه اذا لم يبلغ حدا من الكثرة
لم يقع العلم واذا زاد على ذلك الحد وكثر لم يكثر العلم ففارق النظر الذي يقل العلم بقلته ويكثر بكثرته
على ان الخبر لا يجوز ان يكون مولدا للعلم لامور كثيرة قد سطرت في مواضعها منها انه كان يجب ان يكون الحرف
الاخير هو المولد للعلم لحصوله عنده وهذا يقتضي ان يولد هذا الحرف وان انفرد وقد علم خلاف ذلك
وايضا فقلب المجنون والطفل ومن لا يعرف مقصد المخبر يحتمل العلم فكان يجب توليد العلم
لهم لان السبب حاصل والمحل محتمل ولا يلزم على هذه الطريقة التي اعتمدناها ايضا التذكر لانه قد يكثر ولا
يكثر العلم وحاله مختلفة ولا يلزم ايضا الحفظ والدرس لانه قد يتفاوت وانما يتبع الحفظ الدرس في القلة
والكثرة ولا يلزم ايضا فعل العلم عند تذكر الادلة لانه لا يكثر بكثرته ويقل اذا اتفقت شبهة يؤثر
في الداعي على ما تقدم ذكره فان قيل اي فرق بينكم اذا قلتم ان النظر هو المولد للعلم بالمدلول بشرط
ان يكون الناظر عالما بالدليل على الوجه الذي يدل وبين من قال ان العلم هو المولد بشرط كونه ناظرا

قلنـــا يبطل ذلك بان العلم بالدلالة قد يكون ضروريا فلو ولد العلم بالمدلول لكانت المعارف ضرورية
وقد علمنا انها بخلاف ذلك وايضا فان العلم بالدليل لو كان المولد للعلم بالمدلول لوجب ان يولده
في حاله لان السبب اذا لم يختص بجهة وجاز وجوده مع سببه فانه يولده في حال وجوده كالمجاورات مع
التاليف والوهي مع الالم واذا وجب في العلم بالدلالة ان يولد العلم بالمدلول في حاله لو كان مولدا
له استحال ان يكون مشروطا بالنظر لان النظر يستحيل وجوده في حال العلم بالمدلول فان قيـــل
لم لا يولد النظر العلم لمخالفيكم وهم ينظرون كنظركم قلنـــا غير مسلم انهم ينظرون
كنظرنا لانهم لو نظروا على الحد الذي ننظر نحن عليه لعلموا كما علمنا الا ترى ان الرماة
اذا رموا على سمت واحد واصاب احدهم لما ابتز من اصابة جميعهم ومن ادعى انه رمى على سمت
المصيب فلم يصب غير صادق والمخالفون ما نظروا في الادلة وانما نظروا في الشبهة
وان نظروا في الادلة فلم ينظروا من حيث هي دالة ولخطاهم وجوه مذكورة وفيما قلناه كفاية
فامـــا الدليل على ان النظر لا يولد الظن فهو انه لا ينظر احد ادعى انه يولده الا وقد يحصل
الظن عند الامارة من غير نظر فيها بدلالة انه اذا علم ان بعض اللصوص في زي طائفة من الناس
ثم شاهد ذلك الزي جاز ان يظن فيمن شاهد عليه انه من تلك الطائفة من دون نظر وتامل وايضا
فقد يشترك في الامارة والنظر نفسان ولا يشتركان في الظن واما الشك فليس بمعنى فيقال ان النظر
يولده وانما هو النفي من الاعتقاد على بعض الوجوه والذي يدل على ان النظر لا يولد النظر انه لو ولده
لما انقطع كون الناظر ناظرا والمعلوم خلاف ذلك بان النظر ما يجد احدنا نفسه عليه فامـــا
الدليل على ان النظر لا يولد جهلا فهو انه لا يخلو ان المولد للجهل من ان يكون هو النظر في
الدلالة والشبهة ولا يجوز ان يولد الجهل فهو انه لا يخلو النظر في الدلالة الا وقد بينا انه يولد
العلم ومحال ان يولد الجهل والعلم فامـــا الشبهة فلو كان النظر فيها يولد الجهل
لكان كل ناظر فيها يولد له الجهل وقد علمنا انا ننظر في شبه مخالفينا على الوجه الذي نظروا
ولا يتولد لنا شيء من الجهل واجـــاب ان القول بهذا المذهب يقتضي قبح جميع النظر وقد
علمنا حسنه ووجوبه وانما قلنا بذلك لان الناظر قبل ان يتولد له العلم يجوز ان يتولد له الجهل
ان كان في النظر ما يولد الجهل وهو قبل حصول العلم له لا يفرق بين كونه ناظرا في دليل او شبهة
فيجب قبح الاقدام على كل نظر لانه يجوز وجه من الوجوه القبح كالقطع عليه فصـــل

الج منه ح

في ابطال التقليد اعلم ان الاقوال المختلفة عند المقلد متساوية فليس هو بان يعتقد اثبات الصانع باولى من ان يعتقد نفيه فاما ان يعتقد الجميع وهو محال او يتوقف عن الكل للتساوي وليس لاحد ان يرجح بالكثرة او باظهار الصلاح والعبادة لان ذلك قد يتفق بالحق والباطل وليس بامارة على احدهما دون الاخر وقع التساوي مع الاقوال المتضادة فيما ذكرناه فيرجع الامر الى انه ليس بتقليد جهة اولى من الاخرى ويدل ايضا على فساد التقليد ان المقلد لا يخلو اما ان يكون عالما بان المقلد محق او لا يعلم ذلك فان كان لا يعلم جوز كونه مخطيا وقبح تقليده لانه لا يامن الجهل والخطأ وان كان عالما بان من قلده محق لم يخلو من ان يعلم ذلك ضرورة او بدليل وعلم الضرورة معلوم ارتفاعه وان علمه بدليل لا يخلو من ان يكون ذلك الدليل غير التقليد وهو القسم الصحيح او يكون بالتقليد وهذا يوجب ان المقلد ايضا ما علم صحة ما ذهب اليه الا بالتقليد ويؤدي الى اثبات المقلدين لا نهاية لهم ولو لم يدل على فساد التقليد الا انه يجري مجرى التبخيت الذي لا يؤمن معه الاصابة والخطأ معا وكما يقبح الاخلاق التبخيت لتساوي الحق والباطل فيه فكذلك التقليد ولولا فساد التقليد لكان اظهار المعجزات على ايدي الانبياء عليهم السلام في حكم العبث

فصل في ان العباد يقدرون على المعارف وانها من فعلهم الذي يدل على ذلك ان الجهل مقدور لنا بغير شبهة لانه لا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى فينا لقبحه ولا يجوز ان يكون من فعل غير الله تعالى فينا لان القادر بقدرة لا يقدر على ان يفعل في قلب غيره علما ولا جهلا واذا ثبت كونه مقدورا لنا والقادر على الشيء يجب كونه قادرا على جنس ضده ان كان له ضد والعلم ضد الجهل فيجب ان نكون قادرين عليهما لا يلزم على هذا السهو لانا نقدر عليه وان كان ضد العلم لان الصحيح ان السهو ليس بمعنى يضاد العلم ويدل ايضا على ذلك ان النظر يجب حصوله بحسب احوالنا ودواعينا وانتفاؤه بحسب كراهتنا وصوارفنا فوجب ان يكون محدثا بنا وفعلا لنا كسائر افعالنا وقد ثبت ان النظر يولد العلم على ما تقدم ذكره فيجب ان يكون العلوم والمعارف من فعلنا لتولدها عن السبب الذي هو فعلنا فان قيل الا كانت المعارف من فعل الله تعالى فيكم بالطبع عند النظر على ما ذهب اليه الجاحظ قلنا اذا تبعت في الوقوع دواعينا وفي الانتفاء صوارفنا اثبتنا انها من فعلنا وابطلنا قول من يضيفها الى الله تعالى بطبع او غيره والشك في ان المعارف من افعالنا مع الحكم الذي ذكرناه كالشك في جميع الافعال وطريقة الحمد والذم الذي توصلنا بها الى تعلق الافعال بنا ثابتة في المعارف ولو كانت المعارف تقع بالطبع

لما احتيج

لما احتيج الى النظر والتامل والتدبر ولما كان ايضا لنصب الادلة معنى وقد بين في مواضع كثيرة ان الطبع ليس بمعنى معقول يمكن اسناد الافعال اليه ووقوعها بحسبه فان قيل ان الطبع لا يخلو من ان يريدوا به نفس المحل او معنى فيه او صفة له وعلى كل الوجوه وكان يجب فيما يذكرون ان يقع بالطبع ان لا يختص وقتا دون غيره ولا مكونا دون حركة بان يقع بعينه اولى من غيره وليس لاحد ان يقول ان التكليف المعرفة يجري مجرى الحدس والتخمين لان الناظر لا يدري ثمرة نظره من علم او غيره فلا يجد الفزع من النظر وهذه شبهة الجاحظ وتحولها ان العاقل اذا علم حسن النظر ووجوبه عليه علم انه لا يثمر جهلا ولا قبيحا فامن في عاقبته ان يكون غير محمودة وهذه الشبهة تعترض على وجوب النظر وحسنه في كل الامور ويحتمل ذلك يجب من قال كيف يجب عليه ما لا يعرفه ولا يميزه فيقول تمييز السبب معرفة تغني عن تمييز المسبب على التفصيل والعاقل يميز النظر ويعرفه فكانه مميز للمعرفة

فصل في وجوب النظر في معرفة الله تعالى وجهة وجوبه وانه اول الواجبات اعلم ان وجه وجوب النظر في الدين والدنيا واحدة وهي خوف المضرة بتركه وتامل دفعها بفعله فيجب النظر تحرزا من الضرر كما يجب لهذا الوجه سائر الافعال ولا فرق بين ان يكون المضرة معلومة او مظنونة في وجوب ما يتحرز به منها ولو كان ذلك مقصورا على المضار المعلومة دون المظنونة لم يجب ان نحرز شيئا من الافعال على سبيل التحرز من المضار لانه لا سبيل فيها الى العلم وانما طريقها الظن ولا بد ان يشترط في الفعل الذي يجب للتحرز من الضرر اما ان لا يكون فيه ضرر او ان كان فيه ضرر فهو دون ما يتحرز منه بكثير وليس لاحد ان يجعل التحرز من المضار ملجئا فيسقط الوجوب وذلك ان الضرر المخوف قد يبلغ الى حد يحصل معه الالجاء وقد يقصر عن ذلك الحد فيثبت فيه الوجوب ويرتفع الالجاء وكيف يكون الضرر الديني المخوف ملجئا او خارجا عن الوجوب وهو مؤجل غير معجل والمضار الملجئة لا تكون الا عاجلة فان هذه واذا تمهدت هذه الجملة لم يمتنع وجوب النظر في الدين على العاقل متى خشي في اهماله المضار العظيمة ورجاء زوالها بالنظر وانما يخاف عند دعاء الداعي او خطور الخاطر المنبه له على جهة الخوف واماراته على ما سنبينه انشاء الله واذا خاف العقاب وهو اعظم المضار وامل زواله بالنظر وجب عليه وان كره وشق عليه لان الذي يؤمل بدفعه من المضار اغلظ واعظم والصحيح ان العلم بوجوب النظر المعين في باب الدين مكتسب غير ضروري وانما العلم الضروري يتناول وجوب ما يختص بصفة كما ان علم الضروري بقبح الظلم على الجملة يتناول قبح ما اختص بصفة الظلم واذا علم العاقل في ضرب بعينه انه بصفة الظلم

دعاء

فعل للنفس اعتقاداً لقبحه يكون علماً لمطابقته العلم بالجملة المتقدمة وهكذا القول في العلم المفصل بوجوب
نظر بعينه انه مكتسب على الوجه الذي قدمناه بعينه وان كان مكتسباً فلا بد من حصوله لمن علم بالجملة
كما ان من علم في نظر بعينه انه يشكل الصفة التي تناولها علم بالجملة لان العاقل كالملجأ الى فعل
هذا العلم وحاله هذه كما نقوله في فعل العلم بقبح الظلم المفصل وكما نقول فيمن علم على الجملة انه لم
يسبق المحدثات فهو محدث وعلم في ذات بعينها انها لم يسبق الحوادث ومن شبه المخالفين لنا
في المعارف الضرورية عندهم ان يقولوا لو كان العلم بوجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى عاماً للعقلاء
عند الخوف الخاطر او غيره لوجب ان يعلم العقلاء ذلك من نفوسهم ولا تدخل فيهم شبهة وقد علمنا ان
اصحاب المعارف جميعاً والذاهبين الى التقليد ينكرون ذلك ولا يجدون من انفسهم ومثلهم لا يجحد ما
يجده بعضهم من نفسه لكثرتهم فان ادعيتم على هذا الجمع المكابرة جاز لاصحاب المعارف والالهام ان
يدعوا مثلها عليكم اذا جحدتم المعارف التي تدعي مخالفكم انها فيكم ضرورة والجواب عن ذلك
ان العلم بوجوب النظر المفصل في طريق المعرفة انما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف ويحصل
لبعض العقلاء في حال لا يحصل فيها لجماعتهم لاختلاف احوالهم ولا يمتنع مع ذلك ان يدخل بعضهم
على نفسه شبهة فيزول معها الخوف فلا يعلم وجوب النظر عليه لان العلم بوجوب هذا النظر انما
هو علم بوجوب ما له صفة مخصوصة يجوز ان يعترض شبهة فيها ويجري ذلك مجرى ادخال الخوارج على
انفسهم شبهة في قتل مخالفيهم الذي هو ظلم على الحقيقة حتى اعتقدوا حسنه لما جهلوا صفته المخصوصة
وقد قيل ان الخوف ربما كان مغموراً ببعض الامور فلا يجده الانسان من نفسه لانغماره ومُثِّل
ذلك بمن يشفي على الموت بالمرض الشديد وفي امواله حقوق وعليه مظالم فانه لابد ان يكون خائفاً
من اهمال الوصية بها لما يوجبها عليه ومع ذلك ربما ذهب عن هذا الداعي وسها عنه وصار خوفه مغموراً
وان كان ثابتاً وبعد فما نعرف من اصحاب المعارف من يدعي انها ضرورية جماعة ينكرون العلم
بوجوب النظر لا يجوز على مثلهم جحد الضرورة فاما اصحاب التقليد فما ينكرون النظر الذي هو الفكر
والتامل وانما ينكرون المناظرة وهي غير النظر وربما الجأتهم المناظرة واستعملوها مع اعتقادهم
فسادها فقد بان بجميع ما ذكرناه الفرق بيننا اذا ادعينا العلم بوجوب النظر وبين اصحاب المعارف

اذا ادعوا

اذا ادعوا عليهم المعرفة بالله تعالى للعقلاء مع انكارهم لها وجحدهم اياها وعلمهم بخلافها وان
ذلك مما لا يجوز دخول الشبهة فيه ولا التناسي له فلم يبق الا جحد الضرورة المعلوم خلافها فان
فصل اذا كان العلم بوجوب النظر مكتسباً غير ضروري فيجب ان يكون متقدماً في الوجوب على
النظر ويبطل قولهم ان النظر اول الواجبات **قلنا** العلم بوجوب النظر وان كان مكتسباً
فلا بد على ما ذكرناه من حصوله ولا يجوز مع العلم بانه بصفة الواجب الا يفعل بوجوبه لانه لو لم يفعل
علماً بوجوبه لخرج بذلك من ان يكون واجباً فلم يلزم ان يكون الواجب فان **قيل**
فما الدليل على ان النظر في طريق معرفة الله تعالى المقصودة التي لا يعرى من تكمل عقله منها النظر
في طريق معرفة الله تعالى وقلنا اما يجب من افعاله احترازاً من وجوب التحرز من القبائح العقلية
كالظلم وما اشبهه وشرطنا القصد احترازاً من ادلة النظر لانها غير مقصودة في نفسها
وهي تابعة للنظر والداعي اليها واحد وشرطنا عدم التعري مع كمال العقل من كل ذلك وان
لم يعر من وجوب النظر فاذا **قيل** فهو لا يعرى في كل حال من نعم الله تعالى
احترازاً من رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة لانه قد يعرى مع كمال العقل منه
وان جاز ان يعرى من نعم غيره **قلنا** هو كذلك الا ان شكر النعمة لا يجب
الا بعد العلم بانها نعمة وان فاعلها قصده جهة الانعام والاحسان ولا يصح العلم
بذلك الا في نعمه تعالى الا بعد العلم به وبصفاته والدليل على صحة ما ذكرناه من ان النظر
في طريق معرفته تعالى اول الواجبات انك اذا تاملت جميع الواجبات علمت تأخرها عن
هذا الواجب الذي ذكرناه لان الواجبات على ضربين عقلي وسمعي والسمعي لا شبهة في
تأخره عن وجوب النظر في معرفته تعالى وما فيه شبهة من الواجبات العقلية كرد الوديعة
وشكر النعمة وقضاء الدين قد بينا ما فيه **فصل** في كيفية حصول الخوف
للعاقل حتى يجب عليه النظر والكلام في حسن الخاطر وصفته اعلم ان
النظر في طريق معرفة الله تعالى اذا كان انما يجب تحرزاً من المضرة فلا بد من حصول الخوف
من المضرة للعاقل واذا كان الخوف لا يقع ابتداء فلا بد من طريق وامارة ولا شبهة
في ان التنافي بين الدعاة الى الله تعالى واصحاب الشرائع ومثبتي النبوات الذين يحذرون بالنار

والعقاب الدائم من اهمال المعرفة والاعراض عنها ويرغبون بالثواب الجزيل الدائم لا بد من ان يكون خائفا فيبعث
ذلك ما يجاري العقلا وانما نفترض الكلام في منفرد عن الناس ما سمع شيئا من الدعاء والاعذار ومن هذا صفته
انما يكون خائفا بان يدعوه داع ويخوفه مخوف ويشير اليه الامارات القائمة في عقله على شيء ينبهه فيخاف لا محالة
فيجب عليه النظر او يكون ممن يتفق له ان يتفكر في احوال نفسه فيشاهد اثار الصنعة فيه وامارات النعم
عليه فينتبه على ما ينبهه الخاطر او الدواعي عليه ويرتبه له فيخاف الا انما يخاف عند دعاء الداعي وخطور
الخاطر بظهور امارات الخوف فاذا تفكر فيها مبتديا فلا بد من ان يكون خائفا فان لم يحصل الوجهان الاولان
وجب على الله تعالى ان يخطر بباله ما يقتضي وجوب النظر عليه بكلام يفعله داخل سمعه يتضمن ما سنوضحه
فان **قيل** هذا يقتضي ان الاصم الذي ولد كذلك غير مكلف لان الخاطر والداعي لا يتيح الخوف له
مع الصمم **قلنا** يجوز فيمن ولد اصم ان يكون المعلوم من حاله ان يتفكر من تلقاء نفسه وينتبه
على الامارات التي يشير اليه الخاطر والداعي فيجب عليه النظر على انه ليس كل من كانت في خارج سمعه آفة
تمنعه من ادراك الاصوات يقطع على انه لا يسمع الصوت في داخل سمعه وان كانت الآفة في خارجه فلا سبيل
مع ذلك الى القطع ان الصم غير مكلفين وحملة الكلام في الخاطر ينقسم الى بيان جنسه وما يتضمنه ثم الكلام
فيما يعارضه ويقابله واضح لا قوال في جنسه انه كلام يفعله الله تعالى داخل سمع المكلف ويجب تقرير بعضه ولهذا
يلتبس الخاطر بحديث النفس والفكر ويجوز ايضا بامر الله تعالى بعض الملائكة بان يفعله عليهم السلام هذا الوجه والذي يدل
على ذلك ان الخاطر لا يخلو من ان يكون من افعال الجوارح او افعال القلوب وافعال الجوارح التي يمكن ان يقع
بها تخويف هي الاشارة او الكلام او الكتابة وافعال القلوب اما ان اعتقادا وظنا وانما لم يدخل العلم في
الاقسام لان من يرد عليه الخاطر يكون خائفا غير قاطع والعلم يقتضي القطع ولا شبهة في انه ما عدا ما ذكرناه
فلا يجوز ان يكون هو الخاطر كالارادة والكراهة لان التخويف لا يقع بهما فاما الفكر نفسه فهو ما يجب عند الخاطر
فلا يجوز ان يلتبس الخاطر والذي يفسد ان يكون الخاطر اشارة ان الاشارة انما يفيد بالاضطرار الى القصد
المشير والخاطر مضافا اليه تعالى وذلك لا يصح فيه وقيل في ابطال كونه كتابة ان المفروض في الخاطر ان
يكون منقولا في نواحي القلب ووجود الكتابة لا فائدة فيه لانها لا تفيد بعد الانفراد وهذا ليس بمعتمد
لانا وان اضفنا الخاطر اليه تعالى فما دفع الاتفاق على محله وكيفية فعله وانما يذهب من جعله كلاما الى انه
منقول الى داخل السمع ومذهب الى انه علم او ظن يجعله في القلب ومن يقول انه كتابة لا يليق بمذهبه هذا
وقيل انا نعلم من نفوسنا ضرورة باننا ما شهدنا كتابة يتضمن ما يترتب في الخاطر وهذا ايضا ضعيف

من الحجة لان من يعلم ذلك من نفسه انه كان له طريق الى القطع على مثله يجوز ان يكون مستغنيا عن
الخاطر بدعاء الدعاة او يتفكر من تلقاء نفسه وربما شاهد ذلك في ابتداء تكليفه ثم تناساه و
قيل ان الخاطر لو كان كتابة لم يصح تكليف الاعمى وهذا ايضا غير صحيح لان الاعمى يجوز ان يقوم
له في تكليفه مقام الخاطر الدعاة والتنبيه من تلقاء نفسه وقيل لو كان كتابة لكان نقض
عادة اذا سوهدت كتابة مفهومة من غير ان يشاهد فاعلها وهذا ايضا ضعيف لان القائل ان يقول
ان الله تعالى يحدث كتابة يتضمن ما رتبت في الخاطر من التخويف بحسب الاسباب بعد ابتداء حدوثها فيقتضي
ذلك نقض العادة ثم يشاهد تلك الكتابة المكلفون ويتكرر لهم فينتبهون بها على النظر ويحصل له الخوف
المبتغي في وجوب النظر والصحيح على هذا ان الخاطر لا يمتنع ان يكون كتابة على الوجه الذي حددناه و
حصرناه فلم يبق في قسمة افعال الجوارح الا الكلام **فاما** ما يدل على ان الخاطر لا يكون اعتقادا
انه لا يخلو من ان يكون من فعل الله تعالى فيه او من فعل المكلف ولا يجوز ان يكون من فعل المكلف لان القادر
بقدرة لا يصح ان يفعل في قلبه اعتقادا ولا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى لانه ان كان معتقده على ما ليس
كان جهلا قبيحا والله تعالى لا يفعل قبيحا وان كان معتقده على ما هو به فيجب ان يكون علما لانه من فعل العالم
بمعتقده ونعلم انه حال من يرد عليه الخاطر ليس حال القاطع العالم بل صفة المجوز الظان ولا يجوز
ان يكون من فعل المكلف نفسه لان ما يبتديه العاقل من الاعتقادات لا حكم لها لانها تجري مجرى التبخيت
والتخمين وانما بنى لمثل ذلك وقد قيل لو كان اعتقادا من فعله تعالى لكان علما ضروريا على ما ذكرناه
وليس يخلو من ان يتعلق بلحوق العقاب بالعاصي قطعا او يتعلق بانه لا يؤمن من ذلك والقسم الاول باطل
لان القطع على ان العقاب يستحق لا محالة فرع على المعرفة بالله تعالى وصفاته واحواله والمكلف في ابتداء تكليفه
لا يعرف الله تعالى فكيف يعلم انه يعاقب العصاة وان كان نعلما بانه لا يؤمن من نزول العقاب بمن يستحقه فهذا
علم من يكون في عقل كل عاقل ولا حاجة بالمكلف الى تجديده او هو حاصل عنده وكلامنا فيما يتجدد
بعد كمال العقل والذي يفسد كونه ظنا انه اذا كان الظن جنسا غير الاعتقاد لانه ان كان
من جنس الاعتقاد فما تقدم يفسده انه لا يخلو ان يكون من فعل الله تعالى او من فعل المكلف نفسه فان
كان من فعل الله تعالى ومن المعلوم ان الظن لا حكم له اذا كان واقعا عن امارة والا جرى مجرى الشك ان

ولابد من ان يكون ذلك لامارة لفاعل الظن كما ان الارادة المؤثرة في كون الخبر خبرا يجب ان يكون
ارادة لفاعل ذلك الخبر حتى يؤثر فيه واذا كان الامارات مستحيلة على الله تعالى بطل ان يكون الظن الذي لا حكم
له ولا امارة من فعله تعالى وايضا فلو كان الظن من فعله تعالى لكان الفاعل مضطرا الى ذلك الظن وقد
علمنا ان حالنا وحال غيرنا في ظنوننا وافكارنا لا يختلف في انا مخيرون فيها وغير مضطرين اليها
وانها تابعة لدواعينا وان كان الظن من فعل المكلف وقد بينا ان الظن المبتدأ لا حكم له
فيجب ان يكون عن امارة فلابد من تنبيه على النظر في هذه الامارة ويجوز من ذكره والكلام في الجملة على
النظر في الامارة حتى يحصل الظن كالكلام في المنبه على النظر في الدلالة حتى يحصل العلم وذلك يقتضي التسلسل
ولا يجب اذا كان الخاطر كلاما ان يكون الله تعالى متكلما لكل احد فلا يختص موسى عليه السلام بالفضيلة وذلك
ان فضيلة موسى صلى الله عليه انما هي في انه تعالى كلمه جهرة وذلك الوجه المخصوص بخلاف ما يرد به الخاطر وايضا
فمن اثبت الخاطر كلاما جوز ان يكون من فعل بعض الملائكة عليهم السلام ولم يقطع على انه من فعل الله تعالى
واما ما يتضمنه فالذي يجب تضمنه له التخويف من اهمال النظر لان بالخوف يجب النظر على ما قدمناه ولابد
من ان ينبهه على امارة الخوف لان الخوف بغير امارة لا حكم له وهو ان كان بهذا القدر الذي ذكرناه
يحصل خائفا ويجب عليه النظر فلابد من تنبيه على جهة وجوب المعرفة ليعلم حسن هذا التخويف الا
ترى ان من هدد غيره على اكل طعام بعينه بالقتل يجب عليه الامتناع من اكله ولا يعلم قبح ايجاب
الامتناع من الاكل عليه او حسنه فاذا قال له لا تاكله فان فيه سما ونبهه على امارة كون السم فيه علم
حسن ايجاب الامتناع من الاكل وعلى هذه الجملة يجب ان يتضمن الخاطر انك تجد في نفسك آثار الصنعة
فلا تامن ان يكون لك صانع صنعك ودبرك اراد منك معرفته ليفعل الواجب عليك في عقلك وتنتهي
عن القبيح وانت تجد في عقلك قبح افعال فيها لك نفع عاجل ووجوب افعال عليك فيها مشقة عاجلة
وتعلم استحقاق الذم على القبيح وان الذم مما يغمك ويضرك فلا تامن كما استحققت به الذم و
ان تنغصت به عاجلا ان تستحق به العقاب والالام ومعلوم ان احد الاستحقاقين امارة للاستحقاق
الآخر ثم يقول له فمتى لم تعرف الله سبحانه وتعالى بصفاته وانه قادر على مجازاتك على العقاب بالقبيح كنت
الى فعل القبيح اقرب ومن تركه ابعد واذا عرفته يكون من فعل القبيح ابعد ومن تركه اقرب وهذا ايضا
مما يجده في عقله متمهدا فيجب عليه النظر مع التنبيه على كل ما ذكرناه وانما يتضمن الخاطر ترتيب

النظر

النظر في الادلة والتنبيه على المتقدم منها والمؤخر وكان ابو علي يوجب ان يتضمن الخاطر ذلك وذكر
ابو هاشم ان ذلك مستغن عن تضمن الخاطر له وانما تنبيه لان الانسان عليه من تلقاء نفسه لان العاقل
يعلم اذا وجب عليه النظر في معرفة الله تعالى ان معرفته انما يلتمس بالنظر في افعاله دون علم النجوم
والاولى ان يتضمن الخاطر التنبيه على ترتيب النظر في الادلة لان ذلك بعيد ان يستدركه العاقل بنفسه
لا سيما مبتدئ كمال عقله ولم يخالط الناس ويعرف العادات واما في معارضة الخاطر فالواجب
ان يقابل المعارض للخاطر الذي ذكرناه على حد بين طرفيه يؤثر والقرب كما جلا يؤثر فيها يؤثر هو المعارض
على الحقيقة ويجب ان يمنع الله تعالى منه ليسلم الخوف للمكلف ويجب عليه النظر والقرب الذي لا يؤثر ليس
بمعارض على التحقيق فلا يجب المنع منه لكن يجب على المكلف اطراحه والعدول عن الالتفات اليه والقرب
المؤثر ان لم يوجد له مثال معين جاز وقد قلنا انه اذا كان مما يقدح في وجوب النظر وجب
المنع منه وذلك كاف وان وجد من كل شيء فقيل في مثال هذا الوجه ان ياتي الخاطر المعارض
فيقول له لا تامن ان نظرت ان تقضي النظر بك الى انه لا صانع لك فتخاف من جهته عقلا ولا ترجو
ثوابا ومعلوم ان المكلف لا يامن ذلك قبل النظر ثم يقول واذا علمت قطعا انه لا صانع امنت العقاب
واقدمت على فعل القبيح بطمأنينة وهذا امارة لان من المعلوم ان امن من الضرر اقدم على ما يشتهيه
فقد صار هذا الخاطر معارضا لما ذكرتموه وفيه اشارة الى ما هو متقرر في عقله والجواب
ان هذا يجب ان يمنع الله تعالى منه وكل ما اشبهه مما يؤثر في الخوف ويقدح في وجوب النظر ويمكن
ان يقال ايضا ان هذا الخاطر لا يعارض الخاطر الذي ذكرنا انه يوجب النظر وذلك لانه يخاف
في اهمال النظر في معرفة الله تعالى ان يستحق العقاب العظيم الدائم الذي لا يتحمل مثله وانما يخاف اذا
نظر في معرفة الله تعالى على ما القاه اليه الخاطر المعارض ان يقضي به النظر انه لا صانع فينهمك
في المعاصي وما يستحقه عليها المعاصي ليس بضرر البتة وان كان في بعض الاحوال فلا استضر به لامور
تقتضيه فلا تعارض لاستقرار بالعقاب الدائم فالنظر في معرفة الله تعالى واجب على كل حال ليتحرز به
من الضرر الاعظم الذي لا يقابله ما يتخوفه من الضرر بالانهماك في المعاصي هذا وجه قوي وامثلة الوجه
الثاني كثيرة موجودة في الكتب وجملة القول فيه اما ان يكون تخويفا بلا امارة ولا وجه يقتضي وقوع الضرر

ان جو

التحقيق



بنیاد محقق طباطبایی

الذى خوف منه او تخويفا الطبيب تحمل مثله فى جنب التحرز من المضار العظيمة وذلك كقولهم ان المعارض يرد
بانك ان نظرت تحملت مشقة وكلفة ولا تأمن بانك لا تخطئ بما قصدت اليه فتتعجل الراحة وهذا غير مؤثر لان
تحمل مشقة النظر اهون وايسر مما يخافه من اهمال النظر من العقاب العظيم وهذا ايضا يقتضى سقوط
النظر فى مصالح الدنيا كلها بهذه العلة وكقولهم لا تأمن انك ان عرفت الله تعالى عاقبك وان لم تعرفه لم يعاقبك
وهذه الامارة عليها العقل فلا يعارض ما عليه مثلا امارة لا قرب فى العقول ان المنعم اذا عرف واطيع كانت
السلامة منه اولى وكقولهم لا تأمن ان يكون لك اله يسخطه ان عرفته عاقبك لان هذا ايضا فى امارة وان السفيه
لا ينجر بعقابه شيء ويجوز ان يجاف بالنظر ولا خلاله معاد وما ذكرناه ينبه على الجواب عما لم نذكره فانه جار
متقارب فى الجملة التى عقدناها كافية فيه

فصل فى انه تعالى موجب على كل عاقل معرفته

وان المعرفة الضرورية لا تقوم فى اللطف مقام المكتسبة وما يتصل بذلك اعلم ان وجوب معرفة الله تعالى
اذا كانت هى ان اللطف فى التكليف لا يتم الا بها فلا بد من عمومها لكل مكلف اذا بينا ان الضرورة فى ذلك
لا تقوم مقام الاكتساب لم يكن بد من تكليف المعرفة وانما قلنا ان اللطف فى التكليف لا يتم الا بها
لانه من المعلوم الذى لا يشتبه ان العلم بالضرر فى الفعل صارف عنه وبالنفع فيه داع اليه واذا علم المكلف
انه يستحق على المعصية عقابا عظيما وعلى الطاعة ثوابا جزيلا كان ذلك اقرب له الى فعل الطاعة وتجنب
المعصية ومعلوم ان العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يصح الا بعد المعرفة بالله تعالى وبصفاته وحكمته وانه عالم
لنفسه ولا يجوز ان يجهل مقدار المستحق من الثواب فلا يفعله وانه قادر لنفسه ولا يجوز المنع من فعل المستحق من الثواب
او فعل العقاب فالذى هو اللطف على الحقيقة العلم باستحقاق الثواب والعقاب غير ان ما لا يتم هذا العلم
الا به ولا بد منه جار مجرى اللطف فى الحاجة اليه وتناول التكليف له **فاما** الذى يدل على ان المعرفة
الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة فى اللطف ان من المعلوم المتقرر ان من تحمل مشقة عظيمة لكن يصل
الى فعل غرض من الاغراض يكون اقرب الى فعل ذلك الغرض اذا تحمل المشقة فى الطريق اليه منه اذا لم يكن عليه
مشقة الا ترى ان من تكلف مؤنة عظيمة فى بناء دار ليسكنها فانه يكون اقرب الى سكناها و
احرص عليه منه اذا وهبت له تلك الدار ووصلت اليه بلا مشقة وكذلك من سافر الى طلب العلم وكابد وتحمل
المشاق يكون اقرب الى الجد فى التعلم منه اذا صار الى العلماء فى بلده من داره من غير كلفة وامثلة ذلك
كثيرة معروفة واذا كانت المعرفة انما تراد وتدعوا الى فعل الواجب والتحرز من فعل القبيح وجب ان لا تقوم

الضرورية ولا مشقة فيها مقام المكتسبة على ما بيناه ومما يدل ايضا على ذلك انا قد علمنا يقينا من احوال
انفسنا انا غير مضطرين الى هذه المعارف وانما الكلام فى احوال غيرنا فلو كانت المعرفة ضرورية لبعض المكلفين
لوجب تساوى جميعهم فى الاضطرار اليها لان الوجه الذى يقتضى فى بعضهم ان يفعل فيه المعرفة قائم فى جميع
لان الذى يمكن ان يقال انه لولاها ضرورية ابلغ واقوى فى باب اللطف او ان الغرض حصول العلم
وهذان الوجهان يوجبان ان يتساوى الخلق فى الاضطرار اليها وقد علمنا خلاف ذلك وليس
يمكن ان يقال ان الغرض هو حصول العلم ولا فرق بين فعله مقام فعلنا كالاضطرار فيه والاكتساب فهو
مخير بين فعل المعرفة ومن تكليفه لها وذلك انه اذا قام فعله تعالى مقام فعلنا فى ذلك كان تكليفنا المعرفة
عبثا بلا فائدة ومما يدل ايضا فى ذلك ان المعرفة الضرورية لو قامت مقام المكتسبة فيما ذكرناه
وكان تعالى فى حكم المخير من ان يفعلها فينا وبين ان يكلفنا اياها لوجب ان يفعلها تعالى فيمن علم
انه يكفر وقد علمنا خلاف ذلك وبهذه الطريقة ايضا نعلم ان المعرفة الضرورية لا تزيد على المكتسبة
لانه كان يجب ان يفعلها فيمن يعلم انه يكفر بل وفى كل من كلف **فان قيل** لو كانت المعرفة لطفا
فى ارتفاع القبائح لما عصى عارف بالله تعالى **قلنا** معنى قولنا فى المعرفة انها لطف ان
المكلف يكون معها اقرب الى فعل الواجبات وابعد من فعل القبائح وقد يكون قريبا من الواجب
وبعيدا من القبيح وان عصى وخالف ولا يلزم على ما قلناه وجوب النوافل لانها مسهلة للواجبات
ومؤكدة للداعى اليها والمسهل المؤكد لا يجب كما لا يجب المقرب والذى هو اصل فى الدعاء او الترغيب والصحيح
ان المكلف يجب ان يبقيه الله تعالى من الزمان القدر الذى يتمكن فيه من جميع كمال المعارف اما بالله تعالى
باحواله وتوحيده وعدله ويبقى بعد ذلك زمانا يمكنه فيه فعل واجب او ترك قبيح لان الغرض ما جاء ب
المعرفة هو اللطف فى الواجبات العقلية فلا بد مما ذكرناه **فان قيل** خبرونا عمن
عصى وقد كلف المعارف فلم يفعل ما وجب عليه لا ابتداء من النظر مثلا فى اثبات الاعراض اتقولون
انه مع المعصية يكلف النظر فى الاوقات المستقبلة او يكون غير مكلف فان خرج عن التكليف بمعصيته
فكيف يخرج عنه مع كمال عقله وتكامل شروطه وان جاز هذا فى بعض العقلاء وهو من عصى
واخل بالنظر جاز فى جميعهم وان قلتم لا يخرج عن التكليف العقلى مع كمال عقله لكنه يخرج من
تكليف تجديد النظر ثانيا اذا عصى فيه اولا قيل وكيف يخرج عن وجوب النظر عليه مستقبلا
والخواطر المخوفة واردة عليه كما كانت فى الاول فانه جاز سقوط الوجوب عنه ثانيا جاز اولا

فان قلتم انه بعد المعصية في النظر الاول مكلف بالنظر قيل لكم ليس يخلو وقد عصى اولا في النظر في اثبات
الاعراض من ان يكون مكلفا في الحال الثانية النظر في حدوث الاعراض او استيناف النظر في اثبات الاعراض
فان كان القسم الاول وجب ان يكون مكلفا لما استحال ويتعذر لانه لا يصح من المكلف في هذه الحال
وقد قصر في اثبات الاعراض ان يعلم حدوثها وان كان القسم الثاني وجب اذا كلف استيناف النظر
ان يبقى الزمان الذي يتمكن فيه من استيناف جميع ما الزمه من المعارف ووقتا بعده يصح فيه اداء
واجب او امتناع قبيح وهذا يقتضي انه اذا عصى ابدا ان يبقى ابدا وليس يمكن ان يقال انه لا يجب (اذا)
كلفه بعد التقصير التكليف الثاني ان يبقيه المدة التي يستوفي فيها المعارف كما قلنا في التكليف
الاول وذلك ان العلة التي اوجبنا لها البقاء الاول ثابتة في الثاني وكيف يختلف نظرا الغرض فيه
والمقتضي لحسنه المعرفة ويقطع دون الوقت الذي يصح فيه المعرفة وهذا سؤال قوي الشبهة
والجواب ان العاصي في اول النظر الاول الذي هو على التقدير النظر في اثبات الاعراض
لا يخلو من ان يقتصر به على المكلف من غير نظر زيادة عليه او مكلف بعد سواه فان كان الاول لم يجز ان يكلف
بعد تقصيره في النظر الاول استيناف النظر لان الغرض في تكليف النظر المعرفة والغرض في تكليف المعرفة
ان يكون لطفا واذا قدرنا هذا العاصي في النظر الاول لم يكلف الا القدر من التكليف الذي لو لم يعص
في طريق المعرفة لعرف وكانت المعرفة لطفا فيه وقد فوت نفسه هذا اللطف بمعصيته ولم يكلف زيادة
على التكليف الاول فلا وجه لتكليفه استيناف نظر لا يؤدي الى معرفة وغرض فيه وان قدرنا ان المقصر
في ابتداء النظر قد كلف زيادة على التكليف الاول الذي لو نظر وعرف لكانت معرفته لطفا فيه
فلا بد من تكليفه استيناف النظر وتبقية المدة التي يصح فيها تكامل المعارف على ما ذكرناه في الحال
الاولى ولا يجب ان يؤدي ذلك الى ما لا نهاية له من التبقية والتكليف لان التكليف منقطع ولا بد من
ان يكون يريد الله تعالى من المكلف الى غاية متناهية فينتهي حال من عصى الى انه لا يجب تكليفه استيناف
النظر وليس يجب اذا قلنا ان العاصي في ابتداء النظر اذا كان مقتصرا به على التكليف الاول من
غير زيادة عليه غير مكلف لاستيناف النظر ان يكون ممن يرد عليه الخواطر المخوفة من ترك النظر
بل لا بد من ان يصرف عن ذلك ويلهى عن خطور الخواطر المخوفة وليس يجب ان يكون بذلك فاقد
العقل ومسلوبا تمييزه لان في العقلاء من يصرف عن امور كثيرة دينية ودنياوية وعن الفكر
فيها والتخوف منها مع ظهور اماراتها للاسباب شاغلة وصوارف ملهية وليس يجب اذا خرج من ذكرناه

من تكليف

من تكليف استيناف النظر للوجه الذي اوضحناه ان يخرج عن التكليف العقلي لانه لا يجوز خروجه
عن التكاليف العقلية كالامتناع من الظلم وشكر النعمة وما اشبه ذلك لان كمال العقل يقتضي ثبوت
هذا التكليف وتكليف النظر اذا لم يكن طريقا الى المعرفة لا وجه له واذا كان الموجب له والمنبه عليه
التخويف وقدرنا زوال الخوف زال وجوب النظر فان قيل اتقولون انه يستحق اذا
فرط في النظر الاول الذم والعقاب على ترك النظر في الاحوال المستقبلة فان قلتم لا يستحق ذلك
اخرجتم النظر من ان يكون واجبا عليه وان قلتم انه يستحق الذم والعقاب على
ذلك اجمع اوجبتم استحقاق الذم والعقاب على ما يتعذر على المكلف ويستحيل منه لان معصيته في النظر الاول تحيل
وقوع النظر في الثاني والثالث على وجه يوجب العلم قلنا انما يستحق الذم على ترك النظر في الاوقات المستقبلة
كلها اذا عصى في الاول وان كان هذا النظر المستانف مع التقصير في الاول متعذرا عليه لانه اتي في تعذره من قبل
نفسه وهو الذي اخرج نفسه بتقصيره في الاول من التمكن من تاتي ما وجب عليه من النظر وليس ان نقول ان النظر
في الاوقات لا نعقه يجب عليه وقد نقص في الاول بل نقول كان واجبا عليه فضيعه وفوته نفسه وجرى ذلك مجرى
من كلف صوم يوم فاكل في اوله انه يستحق الذم والعقاب على تفريطه في صوم اليوم كله وان كان متى فرط
في صوم اوله يتعذر عليه صيام باقيه لكن ذلك التعذر من جهته واتي فيه من قبل نفسه فالذم متوجه نحوه
على صيام جميع اليوم وهكذا القول فيمن امر بعمل في مناولة كوز في وقت مخصوص بينهما مسافة ان العبد
متى فرط في قطع تلك المسافة فانه مذموم على ترك المناولة وان كان بتفريطه في قطع المسافة قد تعذرت عليه
في ذلك الوقت المخصوص واللوم مع ذلك متوجه لما ذكرناه والصحيح من الاقاويل المختلفة في استحقاق
العقاب على الاخلال بالنظر المرتبة يستحق في اوقات الاخلال على تدريج وانه لا يستحق جزاء الكل
في وقت الاخلال بالنظر الاول وكذلك القول في السبب والمسبب وان ثواب المسبب وعقابه يستحق في وقوعه دون
حال وقوع سببه فان قيل اذا كانت المعارف لا تتكامل للمكلف مثلا الا في غاية دقيقة وكان مكلفا
في هذه المدة بطولها العقليات فليس تكليفه طول هذه المدة قد عري من ان تكون المعرفة لطفا فيه واذا جاز
ذلك في قصير المدة جاز في طولها قلنا هذه المدة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على وجه الاكتساب وهو
الوجه الذي عليه يكون لطفا وما بعد عن الاوقات يمكن ان تكون المعرفة لطفا في التكاليف فيه وما يستحيل فيه وقوع
المعرفة لا يحمل على ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاس اليه وذلك ان الزمان المضروب للتشاغل بما يؤدي الى المعرفة من
النظر لا يكون للمكلف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة ويمكن ان يقال ان ظن استحقاق الثواب والعقاب

في هذه المواضع كافي في اللطف وليس يمكن سواه وقد يقوم في كثير من المواضع الظن مقام العلم اذا لم يكن
العلم وبدونه جملة ممتنعة

باب الكلام في اللطف

فصل

في معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والاشارة الى مهم احكامه اعلم ان اللطف ما دعا الى فعل
الطاعة وينقسم الى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختره والى ما يكون اقرب الى اختيارها
وكلا القسمين يشمله كونه داعيا ولا بد من ان يشترط في ذلك انفصاله من التمكين ويسمى بانه توفيق اذا
وافق وقوع الطاعة لاجله ولهذا لا يسمى اللطف المقرب من الطاعة ان لم يقع توفيقا ويسمى بانه عصمة اذا لم يختر
المكلف لاجله القبيح وقد يوصف بانه صلاح في الدين واصلح لان الصلاح هو النفع او ما ادى اليه ولا يوصف ما يختار
عنده القبيح ولولاه لما اختاره بانه لطف على الاطلاق حتى يتقيد لان التعارف في اطلاق هذه اللفظة يقتضي
فعل الطاعة. وما يوصف ما يختار عنده القبيح اذا كان منفصلا من التمكين بانه مفسدة واستفساد ولا بد
من مناسبة بين اللطف والملطوف فيه لانه داع اليه ولو لم يكن بينهما مناسبة لم يكن بان يدعوا اليه اولى من
بان يدعوا الى غيره وتلك المناسبة لا يجب ان نعلمها على سبيل التفصيل والصحيح ان اللطيف لا يجب ان
يكون مدركا بل يكفي فيه ان يكون معلوما على الوجه الذي يدعوا الى الفعل والدليل على ذلك ان
اللطف داع الى الفعل فهو كسائر الدواعي وقد علمنا ان المعتبر في الدواعي ما عليه الفاعل من علم او اعتقاد
او ظن ولهذا قد يعتقد النفع في شيء لا نفع له ولا يقع فيه على الحقيقة فيكون ذلك الاعتقاد داعيا
وبالعكس من ذلك التولي في الصارف فغير ممتنع فيما لا يدرك ان يدعو المكلف الى الطاعة اذا علم ومن
حق اللطف ان يتقدم الملطوف فيه لانه داع الى الفعل وباعث عليه لا يكون الداعي الباعث لا يكون الا
متقدما ويجوز ان يتقدم على الافعال دون تركها والذي يبين ان الصلوة لم يجب لكون تركها
مفسدة لا لانها مصلحة انه لو كان كذلك لوجب ان يبين الله تعالى للمكلف ذلك الترك ويخصصه بما يتبين به من
غيره من الصفات لانه هو المعتبر في باب التكليف كما يجب ايضا ان يتقدم العلم بقبح تركها ويتبعه بوجوبها
وقد علمنا عكس ذلك وكان يجب ايضا ان يكون انتفاء ذلك الترك الذي هو مفسدة بغير الصلوة كانتفائه
بها لان الغرض زوال المفسدة وهي زائلة على الوجهين معا وكان يجب استواء الحال في فعل الصلوة بغير
طهارة وفعلها بطهارة لان الترك لم يقع على الوجهين وكان يجب ايضا لو لم يفعل المكلف الصلوة
ولا الترك ان يكون ذلك تمام مقام ان يفعل الصلوة ولا يفعل الترك وكل ذلك فاسد فان قيل ما الذي يفسد

ان يكون ترك الصلوة يقبح لانه مفسدة وان كانت هي واجبة للمصلحة ويكون تركها قبيحا من جهتين المفسدة
والمنع من المصلحة. قلنا لو كان كذلك لم يمتنع في بعض المكلفين ان يقبح منه ترك الصلوة وان لم يكن
الصلوة عليه واجبة كالحائض واذا بطل ذلك ثبت ان الوجه في قبح تركها منعه من المصلحة وايضا
لو كان ترك الصلوة مفسدة لوجب ان يبين الله تعالى للمكلف كما بين مصالحه واذا لم يبين ذلك على
ارتفاعه واما الذي يدل على ان القبائح الشرعية انما تجتنب لانها مفسدة لا لان تركها
مصالح على ما ذهب اليه ابو علي الجبائي ان شرب الخمر لو لم يكن مفسدة بل لان تركه مصلحة لكان
الغرض فعل الترك هو المصلحة فكان لا فرق اذا لم يفعل ذلك الترك بين ان يشرب الخمر او لا يشرب في استحقاقه
العقاب وكان يجب على المذهب الصحيح في جواز خلو القادر من الاخذ والترك متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك
ان يكون عقابه كعقاب شارب الخمر وبعد كان يجب ايضا ان يبين الله تعالى ذلك الترك الذي هو الصلاح ليميز
ويعرف وجوبه كما بين جميع الواجبات الشرعية وقد نبه السمع على وجه قبح شرب الخمر بانها تصد عن
ذكر الله وعن الصلوة وهذا تصريح بان وجه القبح هو المفسدة وكذلك قال الله تعالى في الصلوة انها تنهى
عن الفحشاء والمنكر فبين وجه الوجوب وانه المصلحة ومع هذا البيان في الامر يسلم من شبهة فاما
قول ابي علي لو كان شرب الخمر وما اشبهه من القبائح السمعية مفسدة لوجب ان يمنع الله تعالى المكلف من فعله
كما وجب ان يمنعه من ان يفعل ما هو مفسدة لغيره فغير صحيح لانه قد نهى المكلف عن هذا الفعل الذي هو مفسدة
له وحذره من فعله ومكنه من التحرز منه فاذا فعل فمن قبل نفسه اتي فلا يجب منعه وان وجب منع مثل
من فعله لانه مفسدة لغيره لان هذا المكلف الذي ذلك الفعل مفسدة له لا يمكنه ازالته والتحرز منه كما قدر
على التحرز في الاول فوجب على الله تعالى ان يمنع مما هو مفسدة في تكليف ما لا يمكن هو من دفعه وان لم يجب
في الاول والقول المحرر في المفسدة اذا كانت من فعل غيره تعالى وغير من تلك المفسدة مفسدة له
ان تكليف من هي مفسدة له لا يحسن الا باحد امور اما ان يعلم تعالى ان من تلك المفسدة في مقدوره
لا يختار فعلها او يكون من تلك المفسدة له يقدر على منع فاعلها من فعلها فيتكلف الله تعالى المنع
منها سواء منعه او لم يمنعه كما انه اذا كانت من فعل نفس المكلف جاز تكليفه لامتناع منها
سواء اطاع او عصى او بان يمنع الله تعالى ذلك الغير من فعل المفسدة فان لم يكن شيء من هذه الوجوه
فلا بد من سقوط تكليف ما تلك المفسدة فيه وانما اوجبنا ذلك لانه لو كلفه مع علمه بان مفسدته تحصل
من جهة غيره على وجه لا يمكن من دفعه لم يكن مزيحا لعلته ولا مصيرا له بحيث يمكن من دفع الضرر عن نفسه

في هذه المواضع كافي في اللطف وليس يمكن سواه وقد يقوم في كثير من المواضع الظن مقام العلم اذا لم يكن
العلم وبهذه جملة مقنعة **باب** الكلام في اللطف **فصل**
في معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والاشارة الى مهم احكامه اعلم ان اللطف ما دعا الى فعل
الطاعة وينقسم الى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختره والى ما يكون اقرب الى اختيارها
وكلا القسمين يشمله كونه داعيا ولا بد من ان يشترط في ذلك انفصاله من التمكين ويسمى بانه توفيق اذا
وافق وقوع الطاعة لاجله ولهذا لا يسمى اللطف المقرب من الطاعة ان لم يقع توفيقا ويسمى بانه عصمة اذا لم يختر
المكلف لاجله القبيح وقد يوصف بانه صلاح في الدين واصلح لان الصلاح هو النفع او ما ادى اليه ولا يوصف ما يختار
عنده القبيح ولولاه لما اختاره بانه لطف على الاطلاق حتى يقيد لان التعارف في اطلاق هذه اللفظة يقتضي
فعل الطاعة وما يوصف ما يختار عنده القبيح اذا كان منفصلا من التمكين بانه مفسدة واستفساد ولا بد
من مناسبة بين اللطف والملطوف فيه لانه داع اليه ولو لم يكن بينهما مناسبة لم يكن بان يدعوا اليه اولى منه
بان يدعوا الى غيره وتلك المناسبة لا يجب ان يعلمها على سبيل التفصيل والصحيح ان اللطيف لا يجب ان
يكون مدركا بل يكفي فيه ان يكون معلوما على الوجه الذي يدعوا الى الفعل **والدليل** على ذلك ان
اللطف داع الى الفعل فهو كساير الدواعي وقد علمنا ان المعتبر في الدواعي ما عليه الفاعل من علم او اعتقاد
او ظن ولهذا قد يعتقد النفع في شيء لا نفع له لا مجمع فيه على الحقيقة فيكون ذلك كاعتقاد داعيا
وبالعكس من ذلك التولي في الصارف فغير ممتنع فيما لا يدرك ان يدعو المكلف الى الطاعة اذا علمه ومن
حق اللطف ان يتقدم الملطوف فيه لانه داع الى الفعل وباعث عليه لا يكون الداعي الباعث لا يكون الا
متقدما ويجوز ان يتقدم على الافعال دون تركها والذي يبين ان الصلوة لم يجب لكون تركها
مفسدة لا لانها مصلحة انه لو كان كذلك لوجب ان يبين الله تعالى للمكلف ذلك الترك ويخصصه بما يبين به من
غيره من الصفات لانه هو المعتبر في باب التكليف كما يجب ايضا ان يتقدم العلم بقبح تركها ويتبعه العلم بوجوبها
وقد علمنا عكس ذلك وكان يجب ايضا ان يكون انتفاء ذلك الترك الذي هو مفسدة بغير الصلوة كانتفائه
بها لان الغرض زوال المفسدة وهي زائلة على الوجهين معا وكان يجب استواء الحال في فعل الصلوة بغير
بغير طهارة وفعلها بطاهرة لان الترك لم يقع على الوجهين وكان يجب ايضا لو لم يفعل المكلف الصلوة
ولا الترك ان يكون ذلك تمام مقام ان يفعل الصلوة ولا يفعل الترك وكل ذلك فاسد **فان قيل** ما الذي يفسد

ان يكون

ان يكون ترك الصلوة يقبح لانه مفسدة وان كانت هي واجبة للمصلحة ويكون تركها قبيحا من وجهين المفسدة
والمنع من المصلحة **قلنا** لو كان كذلك لم يمتنع في بعض المكلفين ان يقبح منه ترك الصلوة وان لم يكن
الصلوة عليه واجبة كالحائض واذا ابطل ذلك ثبت ان الوجه في قبح تركها منعه من المصلحة **وايضا**
لو كان ترك الصلوة مفسدة لوجب ان يبين الله تعالى للمكلف كما بين مصالحه واذا لم يبين ذلك على
ارتفاعه **واما** الذي يدل على ان القبايح الشرعية انما يجب تركها لانها مفسدة لا لان تركها
مصالح على ما ذهب اليه ابو علي الجبائي ان شرب الخمر لو لم يكن مفسدة بل لان تركه مصلحة لكان
الغرض فعل الترك هو المصلحة فكان لا فرق اذا لم يفعل ذلك الترك بين ان يشرب الخمر او لا يشربه في استحقاقه
العقاب وكان يجب على المذهب الصحيح في جواز خلو القادر من الاخذ والترك من لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك
ان يكون عقابه كعقاب شارب الخمر وبعد كان يجب ايضا ان يبين الله تعالى ذلك الترك الذي هو الصلاح ليميز
ويعرف وجوبه كما بين جميع الواجبات الشرعية وقد نبه السمع على وجه قبح شرب الخمر بانها تصد عن
ذكر الله وعن الصلوة وهذا تصريح بان وجه القبح هو المفسدة وكذلك قال الله تعالى في الصلوة انها تنهى
عن الفحشاء والمنكر فبين وجه الوجوب وانه المصلحة ومع هذا البيان في الامر لم يبق شبهة **فاما**
قول ابي علي لو كان شرب الخمر وما اشبهه من القبايح السمعية مفسدة لوجب ان يمنع الله تعالى المكلف من فعله
كما وجب ان يمنعه من ان يفعل ما هو مفسدة لغيره فغير صحيح لانه قد نهى المكلف عن هذا الفعل الذي هو مفسدة
له وحذره من فعله ومكنه من التحرز منه فاذا فعل فمن قبل نفسه اتى فلا يجب منعه وان وجب منع مثل
فعله لانه مفسدة لغيره لان هذا المكلف الذي ذلك الفعل مفسدة له لا يمكنه ازالته والتحرز منه كما قدر
على التحرز في الاول فوجب على الله تعالى ان يمنع مما هو مفسدة في تكليف ما لا يمكن هو من دفعه وان لم يجب
في الاول والقول المحرر في المفسدة اذا كانت من فعل غيره تعالى وغير من تلك المفسدة مفسدة له
ان تكليف من هي مفسدة له لا يحسن الا باحد امور اما ان يعلم تعالى ان من تلك المفسدة في مقدوره
لا يختار فعلها او يكون من تلك المفسدة له يقدر على منع فاعلها من فعلها فيكلف الله تعالى المنع
منها سواء منعه او لم يمنعه كما انه اذا كانت من فعل نفس المكلف جاز تكليفه الامتناع منها
سواء اطاع او عصى او بان يمنع الله تعالى ذلك الغير من فعل المفسدة فان لم يكن شيء من هذه الوجوه
فلا بد من سقوط تكليف ما تلك المفسدة فيه وانما وجبنا ذلك لانه لو كلفه مع علمه بان مفسدته تحصل
من جهة غيره على وجه لا يمكن من دفعه لم يكن مزيحا لعلته ولا مصيرا له بحيث يتمكن من دفع الضرر عن نفسه

كما يكون كذلك اذا كانت في مقدوره او كان دفعها في مقدوره فان كان في المعلوم ان هذا المكلف يفعل
في حال نومه او سهره ما هو مفسدة له فانه تعالى لا يكلفه ما يكون مفسدة فيه الا ان يمنعه او يعلم ان غيره
يمنعه او يعلم انه لا يختار تلك المفسدة فان سئلنا عن دعاء ابليس الى الشر وكيف لم يمنعه
منه وهو مفسدة والجواب عن ذلك ان دعاء ابليس ليس بمفسدة ولو كان كذلك لمنعه الله تعالى منه
وعند ابي علي ان كل من فسد بدعاء ابليس فالمعلوم انه لو لم يدعه لفسد فخرج من باب المفسدة
وابو هاشم يقول ان التكليف مع دعاء ابليس اشق على المكلف ويستحق به من الثواب اكثر مما يستحق لو لم
يكن هذا الشيء داعيا والله تعالى اراد ان يكلف على الوجه الاشق الذي يستحق به مزيد الثواب فخرج دعاء ابليس
من باب المفسدة ودخل في باب التمكين لانه به يدخل التكليف في ان يكون شاقا وهو الوجه المقصود
في التعريض لمزيد الثواب وجرى ذلك مجرى زيادة الشهوة في باب التمكين وخروج عن حد المفسدة لانا قد
بينا ان المفسدة لا بد من ان يكون منفصلة عن التمكين **فصل** في الدلالة على وجوب اللطف
وقبح المفسدة الذي يدل على ذلك ان احدنا لو دعا غيره الى طعامه وتاهب لحضوره ذلك الطعام
وغرضه المقصود نفع المدعو وان كانت للداعي في ذلك مسرة فعلى سبيل التبع للغرض الاول وفرضنا
انه يعلم او يغلب في ظنه انه متى تبسم في وجهه او كلمه باللطيف من الكلام او انفذ اليه ابنه وما اشبه
ذلك مما لا مشقة عليه فيه ولا شيء من الكلفة حضر ولم يتاخر وانه متى لم يفعل معه ذلك لم يحضر على
وجه من الوجوه وجب عليه متى استمر على ارادته منه الحضور ولم يرجع عنها ان يفعل ذلك الفعل
الذي علم ان الحضور لا يقع الا معه ومتى لم يفعله استحق الذم كما يستحق الذم لو اغلق الباب دونه
ولهذا قالوا ان منع اللطف كمنع التمكين في القبح واستحقاق الذم وبهذه الجملة يعرف وجوب اللطف
عليه تعالى لان العلة واحدة وليس لاحد ان يقول كيف يجب من دعا غيره الى طعام ان
يلاطفه ودعاؤه اياه الى الطعام تفضل غير واجب وذلك انه بالاصل وان كان واجبا
تفضلا فهو سبب لوجوب ما معه يختار ما دعاه كما انه وان كان تفضلا فهو سبب لوجوب التمكين
ورفع الموانع الا ترى ان تكليف الله تعالى وان كان في الاصل تفضلا فهو سبب لامور واجبة من
اقدار وتمكين واذا صح ما ذكرناه وكان سبب وجوب اللطف يختص بالداعي الى طعامه دون غيره كان
وجوب اللطف يختص به دون غيره فلهذا لا يجب على غير هذا الداعي التبسم في وجه المدعو يعاء ملوم

ولا شيء مما معه يختار الحضور كما لا يجب عليه التمكين وليس لاحد ان يقول اليس قد يتغير داعيه
ويبدو له فلا يلزمه اللطف وذلك انا قد شرطنا الاستمرار في الداعي والارادة وقد يجوز
مع تغير حاله في الداعي والارادة ايضا ان تغلق الباب دونه فاللطف اذا كان بالصفة التي ذكرناها
انما يجب بحيث يجب التمكين فاما القديم تعالى فلا يجوز عليه البداء فهو مستمر الداعي والارادة فوجوب
اللطف عليه لا يتغير والعلم باستحقاق ما ذكرناه الذم اذا لم يفعله ضروري كالعلم باستحقاقه
اذا دعاه واغلق الباب دونه مع استمرار الداعي فلا يلتفت الى قول من يدعي خلافا في ذلك فان **قيل**
هذا الذي ذكرتموه يوجب متى علم الداعي ان من دعاه لا يحضر الا ان يبذل شطر ماله او ان يفعل ولده او ان
يفعل عليه ما فيه ضرر عظيم لا يحتمل مثله ان يجب ذلك عليه **قلنا** هذا سؤال لا يطعن في وجوب اللطف على الله تعالى
لانه اذا كان كل فعل يشار اليه مما يختار المكلف عنده الطاعة من افعاله تعالى لا مشقة عليه جل وعز ولا كلفة
جرت الالطاف في فعله تعالى كلها مجرى ما لا كلفة فيه من تبسم وما اشبه ذلك وما ثبت وجوب ذلك علينا وقبح منعه
ثبت وجوب جميع الالطاف من فعله تعالى عليه للاشتراك في العلة وما يشبه او يلتبس من وجوب ذلك علينا اذا
حصلت فيه المضار العظيمة ليس باصل للطف من فعله تعالى فاي شيء قلناه فيه لم يقدح في وجوب اللطف علينا من
فعله تعالى واعلم ان من كلف غيره امرا من الامور من حضور طعام او غيره لا يخلو من ان يكون غرضه نفع
المامور او نفع نفسه وما يرجع اليه فان كان الاول وجب عليه من اللطف له ما لا مشقة عليه فيه او ما لا يعتد
باليسير من المشقة اذا اتفق فيه واذا كان فيه على المامور مضار عظيمة تغير الوجوب لان المنافع قد
يعتبر في مواضع بوجوب الفعل او حسنه لو لم يتبين ذلك الا ان كل من اوجب على الداعي غيره الى الطعام
وعلم انه لا يحضر الا ان يتبسم في وجهه هذا التبسم وذمه اذا لم يفعله اسقط عنه وجوب ما فيه عليه المضار
العظيمة وان كان لامر غيره بالفعل غرض فيه ايصال عائد في نفسه من الفعل دون المامور به وجب ان يحيل
بين الضرر الذي يلحقه بفوت ذلك الفعل وبين الضرر عليه فيما يبذله ليقع ذلك الفعل بدفع الضرر الاكثر
بالاقل وهذا الدليل الذي ذكرناه هو الذي يجب التعويل عليه في وجوب اللطف وقبح المفسدة لانا اذا علمنا
قبح ما يقع عنده الفساد ولولاه لم يقع او يصرف به عن واجب ولولاه لم يصرف علمنا وجوب ما عنده يقع الواجب
ولولاه لاخل به او ارتفع عنده القبيح ولولاه لم يرتفع والقبح في احدهما يدرك القبح في الاخر وما يقتضي وجوب
الامتناع من المفسدة يقتضي وجوب فعل اللطف فصار منع اللطف يقتضي وقوع فعل قبيح انه كان لطفا
في الانصراف عن قبيح او كف عن قبيح واجب يقتضي حكم القبيح وما منعنا من المفسدة الا لاجل القبيح الانصراف

عن الواجب **دليل آخر** ربما استدل على ذلك ان الداعي الى ارادة الفعل يدعو الى فعل ما لا
يختار ذلك الفعل الا معه كما انه يدعو الى ما لا يتم الا به الا ترى ان الداعي لاحدنا الى ارادة التعلم ولا يدعو ان
الى فعل ما لا يتم او لا اختار التعلم الا معه ولهذا متى اراد المسبب لغرض من غيره وهو ما لا يكون الا عن سبب يجب ان
يريد السبب واذا اراد من غيره الخبر اراد ما لا يكون الخبر الا به من كلامه واذا كان غرضه تعالى في التكليف التعريض
للثواب وعلم انه لا يختار الطاعة الا عند فعل يفعله فيجب ان يفعله لاتصاله بالداعي وقد قدح في هذه الطريقة
بانها اذا صحت اقتضت حصول اللطف المصاحب للتكليف الذي لا يوصف على ما نعلم بالوجوب لا يقتضي فعل ما
لم يصاحب التكليف مما هو الواجب على الحقيقة ويمكن ان يقال في هذا القدح انه تعالى وان كان مريدا لجميع
الطاعات المستقبلة من المكلف في اول حال التكليف ما يغير فيجب اذا علم ان المكلف لا يختار ما تقدمت ارادته
لها الا التي حكمها باق وان نقضت الا بان يفعل فعلا من افعاله ان يفعل ذلك الفعل لهذا الداعي
الى الارادة داع اليه **فاما** الكلام في قبح المفسدة فجملته ان المفسدة اذا كانت ما وقع
عنده الفساد او لا انصراف عن الواجب وكان عنده اقرب الى ما ذكرناه و لم يكن لها حظ في التمكين
من الفعل فنعلم ضرورة قبح ذلك والاعتبار بالامتناع عن تسميته بانه استفساد فذلك
خلاف في عبارة ولا خلاف بين العقلاء في قبح ذلك معنا كما لا خلاف بينهم في قبح الظلم
وانما الخلاف في وجه قبحه وقد مضى في هذا الكتاب الكلام على من خالف في ذلك مستقصى
وما به نعلم ان الوجه في قبح الظلم ما هو كونه ظلما دون ما يدعيه المخالف لنا بمثله نعلم ان الوجه في
قبح ما ذكرناه وسميناه بانه مفسدة كونه بهذه الصفة **فصل** في حكم تكليف من له
لطف او من لطف في القبيح **اعلم** انه غير ممتنع ان يعلم الله تعالى من بعض المكلفين انه يطيع
على كل حال او يعصي على كل حال فيكون ممن لا لطف له فيحسن تكليفه لانه متمكن من الفعل بسائر
ضروب التمكينات و ليس في المعلوم ما يقوى في دواعيه فيجب فعله به ولهذا الذي قلناه لا يجب على الوالد
الرفق والتلطف بولده وهو يعلم او يظن انه يطيع على كل حال او يعصي على كل حال وانما يجب الرفق في
الموضع الذي يعلم او يظن ان ولده لا يصلح الا به وانما يصح القول ان في بعض المكلفين من لا لطف له يعني
من فعله تعالى والا فالمعرفة بالله تعالى لطف لكل مكلف على العموم وكذلك القول فيمن لطفه في فعل ما لا نهاية
له انه يحسن تكليفه لانه بمنزلة من لا لطف له من حيث لم يمكن في المقدور ما يصلح عنده هذا ان صح
تقديرا ان يكون فعل ما لا نهاية له لطفا وذلك بعيد غير متوهم لان اللطف انما يكون الا داعيا
الى الفعل وليس يدعو الى الفعل ما لا يصح وجوده ولا يجوز وقوعه **فاما** اذا قدرنا ان اللطف لبعض المكلفين

في ان يفعل الله تعالى فعلا قبيحا فالصحيح انه لا يحسن تكليفه وقد مضى الى هاشم تجويز ذلك واجراه
مجرى من لا لطف له وانما قلنا انه لا يحسن تكليفه لان له لطفا معذورا لا يطيع الا عنده اذا لم يفعل
به فقد منع التمكين وليس كذلك من لا لطف له وبعد فقد علم ان المكلف اذا كان لطفه فعل ا
لغيره انه لا يحسن تكليفه مع تكليف ذلك الغير ولا يكون بمنزلة من لا لطف له وعلم ايضا ان من لا لطف
له في المقدور يحسن تكليفه على ما بيناه وقد علمنا ان تكليف من لطفه في القبيح بتكليف من لطفه فعل
لغيره اشبه لان في الموضعين جميعا اللطف مقدور ممكن وانما لا يفعل لوجه قبيح وليس كذلك من لا
لطف له **فصل** في انه تعالى لو لم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف
كان ابو هاشم يذهب الى انه تعالى لو لم يلطف للمكلف ما حسن ان يعاقبه على القبيح ويزيد على ذلك
فيقول وما كان يحسن منه تعالى ان يذمه على القبيح والعدول عن الواجب وان حسن من غيره ان يذمه ويلومه والذي
يدل على ذلك كذلك كان يقول لو استفسده او امره بالقبيح او حمله عليه ~~ويصير المكلف~~ او ترغبه فيه
يدل على ان استيفاء العقاب مع منع اللطف لا يحسن ان المكلف انما اتي في فعل المعصية
و الاخلال بالواجب من قبل مكلفه لا من قبل نفسه فلا يحسن عقابه كما لا يحسن ذلك لو استفسده او امره
بالقبيح او حمله عليه ويصير المكلف بمنع اللطف كانه اسقط حق نفسه من العقاب و لا يجري الذم الذي
يفعله تعالى على القبيح مجرى العقاب لان جهة استحقاق الذم ثابتة غير مختصة وانما يستحق الذم
لقبح الفعل وتمكن المكلف من ان يكون غير فاعل له وهذه جهة لا اختصاص لها بذام دون غيره فيجب
هذا الذم من كل احد وجهة استحقاق العقاب يختص بالعلم تعالى فلا يمتنع ان يكون منع اللطف
يقبح منه العقاب خاصة لاختصاصه بجهة استحقاقه **فصل** في اللطف
اذا كان على وجه في الفعل دون وجه كان ابو هاشم يذهب الى ان الله تعالى
لو علم من بعض المكلفين ان ثوابه ايمانه يزيد ويتضاعف عند فعل اللطف لانه اشق عليه
وانه ان لطف له فعل الايمان على نقصان الثواب فغير ممتنع ان يكلفه على الوجه الاشق ولا
يلطف له [illegible] ان علم انه لا يفعل الايمان تعرضا له لمزيد الثواب و يجري وجها الفعل مجرى
فعلين و كما يجوز ان يكلف احد الفعلين لزيادة الثواب وان لم يكن له لطف فيه وعلم انه
لا يفعله ويعدل عن تكليف الفعل الاخر الناقص الثواب وحكي هذا المذهب عن جعفر

حمله

بن حرب ثم قيل انه رجع عنه وكان ابو علي يوجب اللطف في هذا كله ويخالف ابا هاشم فيما حكيناه عنه
والصحيح المستمر على الاصول خلاف ما ذكره ابو هاشم لان الايمان اذا كان على كلي وجهيه ايمانا ومصلحة فلا بد من
ان يتناول التكليف الايمان على الوجهين معا وان زاد ثوابه على احدهما ونقص في الوجه الاخر سواء كان الوجه الذي
يقع عليه الايمان فيه مشاقة ويتزايد ثوابه وانما حصل عليه لاجل فقد اللطف ولغير ذلك وانما قلنا بما ذكرناه
لانه وجه وجوب الايمان لا يجوز ان يحصل ولا يكون الايمان واجبا واذا كان وجه الوجوب يتساوى فيه الزائد الثواب و
الناقص الثواب وجب تناول التكليف لهما وان تناولهما التكليف واحدهما معلوم انه يقع عنده فلا بد من فعله
والانقص من ذلك وجوب اللطف ولا اعتبار بالتفاضل في زيادة الثواب وكثرة المشقة مع حصول وجه
الوجوب في الفعل الا ترى ان وجه الوجوب في الكفارات الثلث في اليمين لما استوى وجب
على التخيير وان تفاضلت في المشقة وكثرة الثواب لان ثواب العتق اكثر من ثواب كل واحد من الكسوة والاطعام
فان قيل ان الوجه الاخر الذي هو اخف وانقص ثوابا لا يكون الايمان عليه ايمانا ولا مصلحة سقطت
المسئلة من اصلها لان كلامنا انما هو في فعل له وجهان فصح تناول التكليف لكل واحد منهما وما لا وجه فيه
لمصلحة لا يصح تناول التكليف له فلا يجوز ان يقال فيه عدل بتكليفه من وجه الى اخر وقد قيل
لا بد مع تكليفه الايمان على احد الوجهين دون الاخر من طريق يميز به المكلف ما تناوله التكليف مما لا يتناوله
حتى يقصد بعينه ويعلم اذا فعله خروجه من الواجب في ذمته وفي العلم بانه لا طريق الى ذلك ما يبطل
هذا المذهب

باب الكلام في الاصلح

فصل في ذكر معاني الفاظ

تدور بين المتكلمين في هذه المسئلة لا بد من بيان الفاظ يستعملها من اوجب الاصلح في غير الدين
يضعونها كثيرا في غير مواضعها وربما استدلوا باطلاقها على اثبات معان يتبعها كقولنا اصلح وصلاح
وما يضاف من ذلك الى التدبير او لا يضاف وكقولنا جود وجواد وبخل وبخيل واقتصاد ومقتصد
وقد بينا فيما سلف من هذا الكتاب ان النفع هو اللذة او السرور او ما ادى اليهما او الى كل واحد منهما
فاما الصلاح فهو عبارة عن النفع الذي قصد به فاعله ويقال عند التزايد اصلح كما يقال انفع
والذي يدل على ما ذكرناه ان كل شيء علم نفعا علم صلاحا وما لم يعلم نفعا لا يعلم صلاحا ومن
يستحيل عليه الصلاح كالعدم تم والجماد والميت ويضاف الصلاح كما يضاف النفع فيقال هذا صلاح
لفلان وهذا اصلح له كما يقال نفع له وانفع له والصواب هو الفعل الحسن اللائق بالحكمة لا طريق الاستعمال في
ذلك فمن جعل فائدة الصلاح فائدة الصواب فقد اخطأ لانه لا فصل احد من الاحرار ان من غصب طعاما
قصد به جوعته او درهما ناصحا به حاله يكون ما فعله صلاحا له لا محالة وان لم يكن صوابا وكشف يدفع كونه

صلاحا وقد صلح بذلك جسمه وحاله ولا يمتنع احد من ان يقول صلح جسمه او حاله بالمغصوب وكيف يمتنع
من الصلاح الذي هو المصدر وعقاب اهل الاخرة صواب وان لم يكن صلاحا ولا اعتبار بمن كابر فقال هو
صلاح والصواب اذا كان عبارة عن الحسن كما قلناه لم يصح فيه التزايد كما لا يصح في الحسن التزايد
الا على معنى كثرة وجوه الحسن والاخص لحسن لا يصح فيه التزايد واذا قيل اصوب فكما يقال احسن
ويراد ما ذكرناه واما اضافة ما يفعله تعالى من الصلاح الى التدبير والمراد به ما يرجع الى
التكليف والمكلفين ولهذا نقول لو فعل تعالى القبيح لكان ذلك فسادا في التدبير لانه يبطل الثقة
بالتكليف والغرض فيه ونقول في ضد ذلك انه صلاح في التدبير لاستقامة احوال التكليف والمكلفين
معه واما الجود فهو التفضل بالاحسان ويقال لفاعله جائد ولا يقال جواد الا مع الاكثار
من الانعام والاحسان ووصف الفرس بالجواد بانه مجاز وعلى جهة التشبيه بمن يتبرع بما عنده من غير
حث ولا بعث وانما قلنا ذلك لاطراد هذه الالفاظ واستعمالها فيما ذكرناه بغير شبهة فاما
البخل فهو منع الواجب لا يجري على من منع التفضل لا يستحق ذما وقد ذم الله تعالى في كتابه ورسوله
صلعم في كلامه البخل والبخلاء فدل ذلك على انه عبارة عما ذكرناه والتعلق بان العرب يسمي مانع
القرى بخيلا غير كاف لان عاداتهم تجري على اعتقاداتهم فلما اعتقدوا وجوب القرى سموا مانعه
بخيلا كما وصفوا الاصنام بانها الهة لما اعتقدوا ان العبادة تحق لها ويمكن ان يقال ان ذلك
تشبيه مجاز من حيث المنع والاشتراك فيه كما قالوا بخلت السماء اذا منعت قطرها وبخل الضرع اذا
دره وما اشبه ذلك كثير فاما المقتصد فهو الذي لا يمنع الواجب عليه فيكون بخيلا ولا
يكثر من فعل الجود والانعام فيكون جوادا واكثر ما يستعمل هذه اللفظة فيمن يتوسط في النفقة
فيكون مبذرا ومسرفا ولم يقصر عن الحاجة فيكون مقترا مضيقا والكلام بيننا وبين من خالفنا
في الاصلح يجب ان يكون في المعاني فهو المهم

فصل في ذكر ادلة على ان الاصلح

فيما يرجع الى الدين لا يجب عليه تعالى والكلام على ما ذكروه يدل على ذلك انه تعالى قادر من اجناس المنافع
واللذات على ما لا يتناهى فلو وجب عليه تعالى فعل المنافع بشرط ان لا يكون مفسدة على ما يقولون
وقد علمنا انه تعالى لا يفعل فما لوقف الواحد من ذلك الا ما هو محصور متناه فما زاد على هذا
القدر المفعول من المنافع ولو بجزء واحد لا يخلو من امرين اما ان يقال انه غير مقدور وذلك يؤدي
الى تناهي مقدوره تعالى او هو مقدور وليس بواجب لان فعل المنافع غير واجب وذلك الصحيح
الذي يذهب اليه او هو واجب ولم يفعله تعالى وذلك يقتضي اخلاله تعالى بالواجب عليه ولا اخلال بالواجب

كفعل القبيح في استحقاق الذم وقد لزم القوم ان يكون تعالى في كل حال لا ينفك من الاخلال بالواجب
لانه نفعل قدرا او لما زاد عليه صفته في الوجوب وربما بني هذا الدليل على تقديم الفعل في الاوقات قبل
وقيل اذا كان لا وقت نفعل فيه الفعل الا ويمكن تقديمه عليه والوجوب متعلق بالتقديم فلا يجوز
التاخير وهذا المذهب الفاسد يقتضي الاستقصاء ما نفعله تعالى على علاوة ولا وقت فان قيل
دلوا على ان القدر الزائد على ما فعله من المنافع لابد من كونه مقدورا له قلنا
المنافع هي اللذات وما ادى اليها او السرور وما ادى اليه واللذة ان يدرك الحي ما يشتهيه وفي مقدوره تعالى
من اجناس الشهوات والمشتهيات ما لا يتناهى والشهوة لا يحتاج الى اكثر من تنبيه القلب
وكذلك سائر افعال القلوب ولا قدر من الشهوات الموجودة في القلب الا وفي المقدور زيادة عليه ويجوز
اجتماع الاعداد الكثيرة من الشهوات المختلفة في المحل في الوقت الواحد عندنا ويجوز عند مخالفينا
في هذه المسألة ويجوز عندنا خاصة اجتماع المتماثلات ايضا فلو لم يكن لزائد من المنافع على ما فعله
مقدور له تعالى الا مقدور ذلك لكفى وقد نشتمل في هذا الموضع لو كانت الشهوة تحتاج الى بنية
زائدة على بنية القلب وكانت كالقدرة لكان الكلام صحيحا لانه تعالى قادر من البنية على ما لا يتناهى فيجب
الزيادة في البنية وان عظمت الخلقة لتحصل الشهوة ويقع الانتفاع وليس لهم ان يقولوا كل شيء
من الاصلح قد فعله ولا يجوز الاخلال به على جملة والقدر الزائد الذي ذكرتموه ان كان صلاحا فقد فعل
وذلك ان هذه مغالطة منهم لا ينفع في الموضع الذي جعلناه وفصلناه لان القدر المفعول لابد من
ان يكون محصورا والزائد عليه مما لم يفعله صفته في الوجوب هكذا كل قدر زائد على المفعول
فلست تعالى ان كل ما هو اصلح قد فعله لا يدفع هذه المحاسبة من ان يكون فيما لم يفعله صفة الوجوب
وهذا النقض وجوب الاخلال بالواجب في كل حال وليس لهم ان يقولوا نحن نوجب من الاصلح
ما نجوزونه فان لزمنا لاحالة في الايجاب لزمت في التجويز وذلك لانه غير ممتنع ان يفعل تعالى فعلا
ويجوز ان يفعل تعالى زيادة عليه وان لم يفعله لان ذلك لا يلحق به نقصا اذا لا يوجبه فاما ولا يجوز ان
يفعل تعالى فعلا في وقت يجب عليه ان يفعل اكثر منه في ذلك الوقت ولم يفعله لان ذلك يوجب الاخلال
بالواجب المستحق به الذم وقد اوضح ذلك بان الجسم يجوز ان يتحرك في الثاني ويسكن ولا يصح ان يجب
في الثاني الحركة والسكون والجواز على ما يرون مخالف للوجوب فان قيل ما انكرتم من

ان يكون

ان يكون في الزائد على ما فعله تعالى من المنافع فساد في الدين فلذلك لم يفعله قلنا كون الفعل مفسدة ليس بعاصم الصلاح ولا راجع الى اجناس مخصوصة
~~فلو قدرناه~~ اجناس الافعال وانما هو للمعلوم وممكن فيما علم انه مفسدة الا يكون مفسدة فلو قدرناه
انه تعالى ما علم في كل ذلك انه مفسدة اليس كان واجبا فعله ويقتضي ذلك ان لا ينفك تعالى في كل حال من الاخلال
بالواجب ويمكن ان يقولوا اذا انتهينا معهم الى هذا الموضع ما انكرتم من ان يكون كل شيء فعله تعالى
واقتصر عليه من المنافع هو تعالى عالم بانه لو زاد عليه شيئا احدا لكان الزائد مفسدة فلو فرضنا في ظن ذلك
قدر زائد من المنافع انه لا يكون مفسدة في شخص من الاشخاص قلنا انا الله تعالى لما خلق هذا الشخص
لانه اذا خلقه فغير ممكن ايصال النفع اليه الا على وجه لا يفارقه الاخلال بالواجب وهذا كانه وجه قبح
يمنع من وجوب الفعل وهذا السؤال اشكل مما يمكن ان يورد عن القوم على هذا الدليل والجواب
ان الاخلال بالواجب على مذهب مخالفينا لابد منه ولا انفكاك عنه لانه اذا لم يخلقه ويمنعه وقد علم تعالى انه
لا مفسدة في خلقه وايصال النفع اليه فقد اخل بالواجب وليس ينجي من الاخلال بالواجب الا القول بان ايصال
المنافع غير واجب ومع القول بان ايصالها واجب لابد من الاخلال بالواجب وايضا ان المفسدة انما تتعلق
بمن هو مكلف فلو فرضنا المسألة في طفل او بهيمة لا شيء مما يصل الى واحد منهما من المنافع احد من
المكلفين فيفسد بذلك ولا هو نفسه يفسد لانه غير مكلف لكان الكلام لازما ومعلوم ان الشيء انما يكون
لطفا او مفسدة مع الادراك والعلم به لان الداعي لا يكون داعيا الا مع العلم او ما يقوم مقامه ولو
فرضنا خلق حيوان غير مكلف في قعر بحر او وسط بر بحيث لا يعلمه شيء مما نفعه فيفسد بها او يصلح
للزم الكلام فان ارتكبوا في كل شخص غير مكلف لا شيء من منافعه الواصلة اليه مكلف انه لا يخلق وعلموا
بما حكيناه عنهم اقدموا على عظيم فيقال لهم فكان الاصلح لا يجب في حكمته الا اذا علم تعالى ان كل زيادة
عليه عار من المفاسد بل لا حسن فعل ذلك الا مع التعري من المفاسد وانما يحسن ويجب اذا كان في
بعض الزيادات عليه مفسدة فلو فرضنا ان الله تعالى علم في جميع من يخلقه من المكلفين انه ينتفع بما يوصله
اليه ولا مفسدة لاحد في تلك المنافع ان يسقط عنه وجوب خلق الخلق وايصال النفع اليهم ووجب على هذا الا
يخلق خلقا ويبطل قولهم انه لابد من ان يخلق الخلق ليظهر حكمته ويفسخ هذا الارتكاب اهل الجنة لان
المنافع الواصلة في كل وقت اليهم متناهية والزائد عليها مما ينتفعون به لا مفسدة فيه لانه لا تكليف هناك
فالمسألة لازمة في اهل الجنة ولا محيص عنها وليس لهم ان يقولوا ان اهل الاخرة وان لم يكونوا
مكلفين فالقبيح يمكن ان يقع منهم لان ذلك باطل بما دل عليه الدليل من كون اهل الاخرة كلهم

ملجئين الى تجنب القبيح وسنذكر ذلك فيما يأتي من الكتاب في موضعه ان شاء الله وعونه وليس لهم ان يدعوا
ان زيادة الشهوات يفتقر الى تعظيم الخلقة وزيادتها وان ذلك ينتهي الى ان يستهجن وينفر النفوس عنه ولا يتم
في اهل الجنة وذلك انا قد بينا ان الشهوة لا تحتاج زيادتها الى زيادة البنية وانها لا تجري مجرى القدرة
ولو سلم على فساده انها تحتاج الى الزيادة في البنية لما لزم ما ظنوه من القبح ولانه غير ممتنع ان يفعل الله تعالى لاهل
الجنة الشهوات لتلك الخلق العظيمة فيلتذون بها ولا ينفرون عنها فان **قيل** اذا لم يلزمكم اذا اوجبتم عليه تعالى
الاصلح في الدين ما لا نهاية له فكذلك لا يلزم من قال بالاصلح في الدنيا **قلنا** الاصلح في الدين ليس يشير الى
اجناس مخصوصة لا بد ان يتعلق كونه قادرا بما لا يتناهى منها ولا ينحصر لان المراد بذكر ما المعلوم انه الطاعة يقع
عنده وقد يجوز ان يعلم ذلك في جنس دون غيره وفي قليل دون كثير على وجه دون وجه لانه يتبع العلم لا الجنس وليس
كذلك الاصلح في الدنيا لانه يرجع الى المنافع والشهوات مما لا يتناهى اجناسه اللهم الا ان يقال انا نجوز في كل
قدر زايد على ما وجد من الافعال ان يكون فيه صلاح ديني زايد احق الاتفق على حد وغاية والجواب عند ذلك
ان الواجبات التي تجب على المكلف في كل وقت لا بد من ان تكون متناهية فاللطف فيها يجب متناهية وما يوجد
عنده الطاعة من اجناس الافعال هو اللطف وما زاد عليه ليس بصفة المكلف للطف وكيف يجب والافعال المندوب
اليها من افعال الجوارح لا بد ايضا من ان تكون متناهية في كل وقت وتلحق في هذا الحكم بالواجبات واما
افعال القلوب فيمكن ان يقال ان المندوب اليه منها ما لا ينحصر مثل العزوم على الطاعات المستقبلة ولا يلزم
على هذا الوجه ما لا يتناهى من الالطاف لان العزوم اذا كثرت وتزايدت وخرجت عن الحصر لم يتميز فلا
يصح فيها اللطف لان اللطف اذا كان داعيا فالداعي لا يدعو الا الى ما يتميز ويتعين من الافعال **دليل**
آخر فلو كان الاصلح واجبا لم يستحق الله تعالى الشكر منا على ما يفعله بنا من الاحسان والانعام
ولا استحق العبادة لانها كيفية في الشكر وانما قلنا ذلك لان الواجب لا يستحق به الشكر وانما
يستحق بالتفضل الذي للفاعل ان يفعله وان لا يفعله يوضح ذلك ان قضاء الدين ورد الوديعة
لا يجب بها الشكر لوجوبها ولا يلزم على هذا ان الشكر يجب على ايصال الثواب والاعواض الى
لوجوبه وذلك انه تعالى متفضل باسباب الثواب والاعواض فصار كانه متفضل بها وكان له تعالى ان لا يفعل
الثواب وان لا يعوض بان لا يفعل اسبابهما ومخالفنا يوجب الاصلح ولا يعلقه بسبب متفضل به ولا
يلزم ان شكر الاجير المستاجر لمن حيث كان متفضلا بالاستيجار الذي هو سبب استحقاق الاجرة
وذلك ان المستاجر متفضل بالاستيجار نفع نفسه دون الاجير فلا يستحق شكرا اذا العدم تعالى يتفضل

باصل التكليف الذي هو سبب استحقاق هذه الامور نفع المكلف فما يستحق الشكر بذكر **دليل آخر**
ومما استدل به ان التفضل ضرب من الضروب التي تقع عليها الافعال كالواجب ونحن قادرون على هذا الضرب
فمن كان اقدر منا واكثر حالا في كونه قادرا يجب ان يكون قادرا ايضا عليه لان من قدر على ضرب من ضروب الافعال
لا بد من ان يكون قادرا على سائر ضروبه وعلى مذهب القوم لا تفضل في افعال الله تعالى لان المنافع الواصلة
منه الى العباد كلها واجبة عندهم ولا يلزم على هذه الطريقة المباح وانه خارج من افعاله تعالى لان في افعاله
ما له معنى المباح وهو العقاب **دليل آخر** ومما استدل به ان ايصال المنافع الى الغير اذا
اذا خلا من مفسدة لو كان واجبا عليه تعالى لكان واجبا علينا لان وجه الوجوب ثابت في الحالين ولا اعتبار
بلحوق المشقة لنا وفقدها فيه تعالى لان احوال الفاعل لا يؤثر فيما له وجب الفعل ولهذا **قلنا**
كلنا ان القبيح الذي يقع منا على وجه فيكون قبيحا لو فعله تعالى لكان منه قبيحا وان خالفت احوالنا في
نفسه لاحوالنا لان المؤثر في الحسن والقبح والوجوب بصفات الفعل وقد ثبت ان قضاء الدين يجب
المشقة الشديدة وان الحق العطية ضارة للمعطي والمنع نافع له لكن لا يؤثر المشقة في نفي الوجوب
ومعلوم **ايضا** ان العبادات اذا كثرت مشاقها كانت آكد وجوبا وادخل فيه فكيف يسقط المشقة
الوجوب **وبعد** فان في مقابلة الضرر الذي يلحقنا بايصال المنافع الى غيرنا الثواب العظيم و
ذلك مخرج لتلك المشقة من ان يكون ضررا الى ان يكون نفعا فيجب ان يكون ايصالها واجبا علينا و
ايضا فلو كان الضرر مراعى في هذا الباب لوجب ان نعتبر زيادته ونقصانه كما نعتبر مثل ذلك
والنفع اذا حصلا في الفعل وقد علمنا ان ايصال المنافع الى غيرنا لا يجب علينا سواء كان استضرارنا
بذلك اكثر من انتفاع من اوصلنا اليه او كان اقل منه **دليل آخر** ومما يدل على ان الاصلح
غير واجب لانه لو كان واجبا وقد علمنا ان الواجبات العقلية كلها لا بد من ان يكون لها اصل
في العقول بينا والعلم الضروري جملة لها كما نقول في وجوب رد الوديعة وقضاء الدين أين!
وما اشبه ذلك وكان يجب ان يعلم العقلاء ضرورة على الجملة ان ايصال المنافع واجب متى خلا من مفسدة
او مشقة على فاعله ومعلوم خلاف ذلك فان **تعلقوا** بحال الابوين يعتمدونه ويقولون
بان الموسر المكثر ظاهرا اذا تلظى الى جرعة من الماء وبذلها له لا يؤثر في شيء من احواله لوجب
عليه ان يبذلها له ولا يمنعه منها ويستحق الذم متى منعه وانما وجب ذلك لانه اصلح ولا مضرة على فاعله

انا لا نسلم وجوب بذل الجرعة على كل حال

وقالوا هذا هو الاصل العقلي الذي طلبتموه منا والجواب
بل نقول ان كان من يغتم بضرر ذلك العطشان وتلظيه وهو الاغلب من الحال والاكثر فيلزمه الفعل دفعا للضرر
عن نفسه وان قدر بانه لا يغتم ولا يلحقه فغير واجب عليه عندنا بذل الجرعة فبطل ما ظنوه من وجوب ذلك
لكونه اصلح على ان هذا المثال في غير موضع الخلاف لو كان صحيحا لانه يقتضي دفع الضرر عن غيرنا والخلاف انما
هو في ايصال المنافع التي لا يتضرر من لم يصل اليه فوتها ومثال موضع الخلاف بيننا وبين اصحاب الاصلح موسر كثير
المال يعلم حال فقير في جواره لا ضرر به الى عطية حتى ان غاية استغناء الفقير عنها انه ينتفع بما يدفعه
اليه هذا الموسر من ماله ولا ضرر كثير على الموسر في ايصال ذلك اليه ومعلوم ان احدا لا يوجب على هذا الموسر العطية
وهذا مثال موضع الخلاف فان تعلقوا بقبح منع احدنا غيره من الاستظلال بظل حائطه او
الانتفاع بما يرميه من فضلة مائه او التقاط الحب المتناثر من حصاده او النظر في مرآة منصوبة في داره
وادعوا ان العلة في قبح ذلك انه منفعة لا ضرر على باذلها والجواب عن ذلك ان وجه قبح
المنع فيما ذكروه انه عبث لا فائدة فيه والعبث قبيح ولو كان في المنع من ذلك فائدة فان قلت لحسن المنع يبين ذلك
ان من المعلوم انه لا يجب على الغني الموسر الذي لا يستضر بالتقاط ما يتناثر من حب زرعه او لا يعتد بضرر
يسير كان في ذلك ان ينثر شيئا من الحب ليلتقط وينتفع به ووجه الوجوب قائم ان كان على ما يذكره مخالفونا
فلا فصل بين المنع من التقاط لما ينتثر من الحب وبين اعتماد نثر الحب الا ما ذكرناه وانه صحيحا

فصل في اثبات الالم وذكر فهم احكام

باب الكلام في الالام

الذي يدل على اثبات الالم ان احدنا يجد من طريق الادراك نفسه عند تقطيع اعضائه على ما كان لا يجد
قبل ذلك كما يجد عند مماسة الحار والبارد ويفصل بين العضو الذي يألم من جهته كما يفصل
من العضو الذي يدرك به الحرارة والبرودة فكما وجب في الحرارة ان يكون معنى مدركا فكذلك
في الالم وانما الفصل بينهما ان الالم يدرك بمحل الحياة فيه والحرارة او البرودة يدرك بمحل
الحياة وغيره وليس يمكن ان يسند هذا الفصل الذي اشرنا اليه الى التقطيع او الوهي
لانهما غير مدركين والفصل الذي اثبتناه يحصل من طريق الادراك فيجب ان يعينا ولسنا مدركا
وليس للالم بكونه الما حال زائدة على ادراكه للمعنى الذي ذكرناه مع نفور طبعه عنه والذي
يدل على ذلك انه لو اوجب حالا للحي كما نقول في العلم والارادة لوجب كونه الما عند
وجود ذلك المعنى فيه على كل حال وان لم يدركه كما وجب ذلك في الارادة والاعتقاد ولوجب ايضا ان يكون

الما بهذا المعنى وان ادركه وهو مشتهي له وقد علمنا خلاف ذلك لان الجرب يلتذ
بحك الجرب ويجد من عنه الذي يألم به اذا ادركه وهو نافر عنه فهذا انما وضع مشابهة
لحاله فيما يدركه من الحرارة والبرودة وان المقرور يلتذ بادراك حرارة النار ويألم بادراك
برودة الثلج والمحرور بعكس ذلك وانما اختلف الحال لان الحرارة او البرودة يدرك بمحل الحياة في غيره
والالم يدرك بمحل الحياة فيه والمدرك وان تألم بما يدركه من حرارة او برودة في غيره فان الذي ادركه في هذه
الحال لا يسمى الما وانما اختص بهذه التسمية ما ادركه بجسمه وهو نافر عنه والصحيح ان الله تعالى يدرك الالم كما
يدرك سائر المدركات وان لم يكن الما به لاستحالة النفار عليه بخلاف ما نفاه بعض من اشتبه عليه هذا الموضع
لان المقتضي للادراك هو كون الحي حيا حاصل منه تعالى فلا بد من كونه مدركا فاما صفة جنس الالم
فهي اختصاصه بانه يدرك في محل الحياة به لانه لا يعقل له صفة ترجع الى ذاته اخص من هذه الصفة
وجرى في ذلك مجرى ما نقوله من ان اخص صفات التأليف اختصاصه بالمحلين ويجب على هذا القطع على ان
الالام كلها من جنس واحد لانه لا وجه يشار اليه يقتضي اختلافها والصحيح ان كل شيء يتولد عن التقطيع
في جسم الحي كثر او قل يجوز ان يتعلق به الشهوة والنفار على البدل بخلاف قول ابي هاشم في التفرقة
بين الامرين وكيف يجوز صحة ما قاله وهو مؤدي الى احد الضدين يتعلق بهما لا يجوز ان يتعلق به ضده
الاخر وفي هذا انقض الاصول المستقرة وقد علمنا ان تقدر عضو من اعضاء الحي لو كان سمنا في بدنه لجاز ان
يلتذ بقطعه وتفريقه على سبيل التذاذ الجرب بحك بدنه فلا فرق بين كون ذلك عضوا او بين كونه زائدا في
البدن والذي يولد الالم على التحقيق هو التفريق بشرط انتفاء صحة الحي يبين ذلك ان الالم يزيد وينقص
بزيادة ونقصان ما ذكرناه ولا يجوز ان يكون الاعتماد هو المولد له لانه لا يزيد بزيادته بدلالة ان الاعتماد
الكثير قد يتزايد في الموضع الصلب فلا يحصل الالم على حد حصوله في الموضع الرخو مع احتمال المحل له

فان قيل ان الاعتماد هو المولد له وفسر ذلك بانه يولد ما يولده حار مع انتفاع الالتهام و
عند ابي هاشم ان الالم لا يجب زيادته بزيادة اسبابه اذا كان ما ينتفي من الصحة قدرا منشأ ويستدل
على ذلك فان القوي اذا غرز في بدن غيره مسلة وجد منها الم غرزة مثل ما يوجد عند غرز الضعيف وان
قيل تفاضلا في فعل السبب العلة التي اشرنا اليها والتزم بعضهم لهذا القول ان يكون الالم متولدا عن
بعض من الاسباب دون بعض وقد ابى ذلك قوم من اصحابه وقالوا لا يجوز ان يتزايد الاسباب ولا يتزايد

المسببات لان في ذلك نقضاً للاصول والشيء من حقه ان يولد مع ارتفاع المانع فكيف يولد احد السببين
دون الاخر واسفار الصحة الذي هو الشرط في التوليد حاصل ولا اختصاص باحد السببين دون الاخر
وفي هذه المسألة نظر ليس هذا موضع تقصيه والتوقف فيه ليس بمخل بشيء من الاصول والالم
من فعلنا لا يقع الا متولداً ويجري في هذه القضية مجرى التأليف ويقع من فعله تعالى مبتدأ ومتولداً
ويصح ان يفعله تعالى الالم ابتداء من غير وهي لان الالم لا يحتاج في وجوده الى الوهي وانما احتاج احدنا فيه
الى الوهي لانا لا نفعله الا متولداً والوهي هو السبب المولد واستدل ابو هاشم على انه لا يحتاج الى الوهي
بان الالام تعظم وتكثر عند الصداع والنقرس من غير وهي معقول وبان الالم لا يرجع حكمه الى غير محله وكل ما
هذه صفته من المعاني لا يحتاج الى غير المحل كالحرارة وما اشبهها والالم لا يصح وجوده الا في محل يدل على ذلك
انا قد بينا ان صفة جنسه التي بها يتميز ان احدنا يدركه بمحل الحياة فلو وجد في محل الحياة جميعاً به يتميز
ولانه لا يوجب للحي حالا وما لا يوجب للحي حالا لا يجوز وجوده الا في محل وكان ابو هاشم في قوله القديم
يمنع من وجود الالم في الجماد ثم جوزه في قول الجماد انه يوجد في كل محل وان يكن في صورة ودليل هذا القول
على القول انه لا حكم يرجع للالم الى جملة ولا حي يجري مجرى المرارة والحرارة في جواز وجودهما في كل محل
وان تعذرت الحياة فيه الا ان الجماد لو وجد فيه جنس الالم فغير جائز تسميته وهو في الجماد بانه الم لان هذا الاسم
يختص بما نألم به الحي ويدركه مع نفار عنه ولا يحسن منه تعالى ان يوجد الالم في الجماد لكونه عبثاً لان الجماد لا
يدركه ولا غيره من الاحياء ومن شأن الالم ان لا يبقى بدلالة انتفائه عن المحل مع احتماله لا من غير ضد فلو كان
باقياً لوجب ان لا ينتفي الا بضد ولو بقي الالم لادركناه كما ندركه في الابتداء وقد علمنا ان بعد التيام الجرح
لا نجد الالم مع نفار طبعنا فلو كان الالم باقياً لادركناه وتألمنا به ولا يجوز القول بان الالم انما انتفى بعد
اندمال الجرح لان المحل خرج من احتماله وذلك ان المحل يحتمل الالم مع الصحة والالتيام ولا يحتاج الالم الى
الوهي على ما قدمناه وانما يحتاج احدنا الى الوهي ليكون سبباً في فعل الالم وبعد وجود الالم متولداً يجب اذا كان في
جنسه باقياً ان لا ينتفي بوجود الصحة واذا كان الالم غير باق واستمر الالم بالجرح فممكن ان تعالى سبب فعل الالم
ان التعويق المتصل يولده وان كان باقياً كما تعالى في فعل ذلك مع الاعتماد اللازم فلا يمتنع ايضاً تجدد انتفاء
الصحة بتجدد افتراقات حادثة يجدد معها الالم ولا يمتنع ايضاً ان يقال ان الله تعالى يبتدئ فعل الالم
في هذا الجرح ولم يجدد اسبابه ونظير ذلك ما قالوه في الالم الزائد عن نسبة العقوبة وانه من فعل الله تعالى بالعادة
لان جهة العقوبة لا يجوز ان يبلغ في التعويق والتقطيع اكثر مما يبلغه غرز ابرة من الحديد وقد علمنا ان الالم

بالجملة

بالجملة من الغرز اذا ارتفع يزيد اضعافاً مضاعفة على الالم بغرز الابرة فدل على ان الزائد من فعله تعالى

فصل في ذكر الوجوه التي يحسن عليها الالم او يقبح

الالم يحسن متى خلا من كونه ظلماً وعبثاً ومفسدة لانه لا يقبح الا من احد هذه الوجوه واذا عري من كل واحد من هذه الوجوه وجب حسنه ويستدل على ذلك فيما يأتي بعد هذا ويقبح الالم لانه ظلم ولانه عبث ولانه مفسدة وحد الظلم هو الضرر الذي لا نفع فيه يوفي عليه ولا دفع ضرر هو اعظم منه وليس بمستحق والظن في هذه الوجوه الثلاثة يقوم مقام العلم ويجب ان يزاد في هذا الحد فيقال ولم يكن على سبيل المدافعة لان من دافع غيره ومانعه متوقعاً به من جهته ضرراً ما فضربه بان قصد الى الممانعة فقط لا يستحق المولم عوضاً ولا يكون به ظالماً له وهذا وجه يتميز من الوجوه فكيف يجوز اغفاله ولا يمكن ان يدعى دخول هذا الوجه في جملة الاستحقاق لان من قصد الى ايلام غيره على سبيل التظلم ولم يقع منه الالم يستحق بذلك منه الماً والالام على سبيل العقاب لا يستحقها بعضنا على بعض ولو كان ذلك مستحقاً لحسن من المدافع للمانع ان يفصله ويتعمده كما يحسن في كل ضرر مستحق وقد علمنا انه لا يحسن منه الا عند الاعتماد والان الضرر المستحق ايضاً لا بد من ان يكون معتبراً بالاستحقاق كالاضافة هذه الجملة يتبين تمييز هذا الوجه الذي ذكرناه من باقي الوجوه ووجدت لبعض المحصلين كلاماً في وجه حسن الضرر الواقع على سبيل المدافعة وهو انه قال وجه حسنه ان الله تعالى اوجب في عقولنا دفع من يقصد الى قتلنا وان ادى ذلك الى وقوع ضرر به فقد تكفل بالعوض للمدفوع اذا استضر بذلك الدفع كما انه تعالى لما اباحنا ذبح البهائم كان متكفلا بعوض ذبحها ما لم والجوزان يؤثر في سقوط العوض عنه تعالى كونه المدفوع ظالماً الا ان الجمل الصؤول اذا صال واراد قتل احدنا فقتله دافعاً له فعوضه على الله سبحانه تعالى من حيث اباح دفعه وان كان جانياً بما اقدم عليه ظالماً ولو كان هذا الكلام صحيحاً وليس بصحيح لما احتيج في حد الضرر اذا كان ظلماً ان تعالى ولم يقع على سبيل المدافعة لان المدافعة على هذا التخريج مما قابل الضرر فيها النفع الذي ضمنه الله تعالى له وهذا تخريج غير صحيح لانه قد يعلم حسن المدافعة وان وقع بها ضرر غير مقصود من لا يعرف الله تعالى ولا يعلم انه قد تضمن عوض ذلك من جعل حسنه في عقولنا فلو كان وجه يحسن ما ظنه هذا المستدرك لكان من لا يعرف الله تعالى يذم على الضرر الواقع من غير قصد في حال المدافعة لانه جاهل بوجه الحسن ومعلوم اشتراك العقلاء في العلم بحسن هذا الضرر وسقوط الذم به وعلم ان وجه حسنه غير ما حكيناه عمن ذكرناه وقد تقدم في اول الكلام في العدل من هذا الكتاب الدلالة على ان يقبح لكونه ظلماً وحد العبث ما لا غرض فيه وانما يكون الالم عبثاً اذا فعل للنفع ممكن الوصول اليه من دون ذلك الالم ولم يكن له عوض

زائد فأما الدلالة على ان الالم يقبح لانه عبث فلا شبهة فيها لان يقبح من احدنا ان يواطئ غيره على
ان يضربه بعوض يدفعه اليه ينفي فيه فمثله في تحمل ذلك الضرر لا بالعوض فقد خرج من ان يكون
ظلما فلم يقبح الا لانه عبث لا غرض فيه ولا شبهة في ان المنفعة وهو الموجه للقبح فمتى عرضت في فعل وجب
لا محالة قبحه وليس لاحد منع تسليم المثال الذي ذكرناه ان يجعل وجه القبح فيه ضربا من العرض في ضربه
الا ايصال العوض اليه تفويت الشكر لان بأداء العوض فلا جرم بعينه السرور وبالشكر الذي كان يستحقه
لو اوصل هذا النفع الى هذا المضروب من غير ضرب فذلك ان تفويت المنفعة بالشكر انما يقبح اذا كان
الشكر حاصلا او في حكم الحاصل بوقوع سببه فاما وليس بحاصل ولا في حكم الحاصل فليس يقبح تفويته لان
ذلك لو قبح لقبح ان لا يتفضل الانسان بماله لانه تفويت بالامتناع من التفضل مدح وثواب كان يستحقهما
لو تفضل ولوجب قبح ترك النوافل لهذه العلة وكان يجب ايضا ان يقبح ترك التجارات المظنون فيها الربح
والسرور والوصول الى المال لانه بترك التجارة يفوته ذلك فتحقق بهذه الجملة ان وجه القبح انما هو
كونه عبثا ولا يجوز ان يقبح الالم لانه الم على ما يحكى عن الثنوية لانا قد علمنا حسن كثير من الالام
ضرورة كالالم في تناول الادوية الكريهة والنظر الى الشاق والهرب من السبع والمشي على الشوك على
ما سيأتي شرحه فان عنى القوم بالقبح نفار الطبع خالفوا في عبارة الا انا انما نريد بالقبح ما يقتضي
ذم فاعله وان جعلوا القبح الذي يعينه تابعا لنفار الطبع فقد اشرنا الى ما يفسده ولا يجوز ان يقبح
الالم من حيث كان ضررا على ما يحكى عن ابي هاشم لان الشبهة وان اعترضت في ان الالم بالنفع
الموفي ودفع الضرر الزائد عليه يخرج من ان يكون ضررا فليس شبهة انه بالاستحقاق لا يخرج من كونه
ضررا لان العقاب ضرر لا محالة وان كان مستحقا وما يحكى عن ابي هاشم من ان العاصي يتعجل
من لذة المعصية فقد خرج العقاب من كونه ضررا وجرى مجرى النفع الموفي لان ذلك باطل من حيث
ان العقاب قد يستحق على ما لا لذة فيه بل فيه مشقة لعبادة الاصنام وغيرها على ان لذة المعاصي
يسيرة بالاضافة الى ضرر العقاب فكيف يخرج من كونه ضررا ويجري في ذلك مجرى النفع الزائد ولما بعد
قول ابي هاشم ان فعل العقاب ليس بضرر بعدا بعضا قول من قال من اصحابه ان كون الالم ضررا
تابع للنفع الموفي عليه ودفع الضرر العظيم به لان هذا تصريح بان تسميته بانه ضرر تابع للتسمية
بالالم ومعلوم خلاف ذلك لان من باع ثوبا يساوي درهما بدينار لو كان الضرر تفويت انتفاعه بالثوب
حاصلا لوجب ان يسمى مضرا بنفسه وكذلك من خلص غيره من اللجة بان يخدش بعض جلده لو كان
ما فعله به من الالم ضررا لوجب ان يسمى مضرا به ومعلوم خلافه وكلام [illegible] في هذا الموضع ان

النفع

النفع الزائد في الالم ودفع الضرر العظيم يخرج الالم من ان يسمى ضررا وان كان لا يخرج من الاستحقاق
من كونه كذلك ولولا ان الامر على ما ذكرناه لما استحق تعالى ان يسمى ضارا الا لانه لا يفعل الالم بغير
عوض زائد وانما يسمى بذلك لاجل العقاب على مذهب ابي هاشم كان يجب ان لا يسمى بذلك البتة
ويجب على هذه الطريقة ان يكون ظن النفع وان لم يحصل المظنون يجري مجرى النفع في اخراج الالم
من ان يكون ضررا لانهم لا يسمون من ظن ان النفع العظيم في بعض الافعال كالتجارة وطلب
العلوم مضرا بنفسه اذا تكلف ذلك كما لا يسمونه مضرا بنفسه فيما فيه نفع حاصل واقاموا الظن
مقام العلم في اخراج الالم من ان يكون ضررا كما اقاموه مقامه في حسن تحمل الالم

فصل

في الدلالة على ان الالم يحسن اما معلوما او مظنونا الذي يدل على ذلك انه يحسن من احدنا
ان يخرج الثوب او الدار من يده على سبيل البيع بثمن حاضر مقبوض اذا علم او ظن ان
انتفاعه بالثمن اكثر من انتفاعه بما اخرجه من يده وانما حسن منه تفويت نفسه الانتفاع بملكه لاجل
النفع الذي يتعجله ولا اشتباه على العقلاء في ذلك فاما منع قوم من ان يقولوا ان
وجه حسن تحمل الضرر ههنا العلم بالنفع دون وجه حسنه النفع دون العلم به واجروه مجرى
كون الجسم متحركا في انه علة الحركة دون العلم بها وليس يبعد عندنا ان يكون وجه الحسن
هو العلم بالنفع بدلالة ان النفع لو حصل في هذا الموضع ولم يحصل العلم ولا الظن لما حسن
تحمل الضرر ومتى كان عالما بالنفع حسن التحمل والفرق بين ذلك وبين المتحرك واضح
لان الجسم بحلول الحركة فيه يجب كونه متحركا علم عالم كذلك او لم يعلمه وبحصول النفع في الالم
لا يكون حسنا حتى يعلمه من يتحمله فان قيل فهذا يقتضي حسن الظلم وخروجه من
كونه ظلما بانتصاف الله تعالى من الظالم بما ينقله من المنافع الى المظلوم قلنا من حق الضرر
اذا حسن لاجل النفع لا الانتصاف بل انما يفعل ذلك به لنفعه بنفسه بذلك وقد اجيب
عن هذا السؤال بان من حق النفع الذي يحسن الضرر له ان يكون زائدا على ذلك الضرر
المحتمل وموفيا عليه ولا يجوز ان يكون مساويا له وليس كذلك النفع على سبيل الانتصاف
للانتصاف لان المساواة فيه كافية فان قيل لو حسن منا ان يضر بانفسنا

للنفع لحسن ان يفعل ذلك لغيرنا من العقلاء من غير اعتبار رضاه وكما يحسن ذلك فيما يفعل
من الالم لدفع الضرر قلنا متى بلغ النفع المقابل للالم قدرا عظيما تزول الشبهة عن العقلاء
في حسن تحمل الضرر لمثله جاز ان يفعله بالعاقل من غير اعتبار رضاه وانما يعتبر رضا العاقل
بحيث يجوز دخول الشبهة فيما يقابل الالم من النفع ويختلف احوالهم في تحمل ذلك وانما حكمناه بهذه
الجملة لان النفع اذا بلغ الغاية في الزيادة على الالم فلا بد من اختيار العاقل لتحمله والا لم يكن
عاقلا الا ترى انه من يرى انه على تحرك اصبعه القناطير من الذهب لا بد من ان يختار
تحريكها لهذا النفع العظيم وانه متى لم يختر ذلك دل على نقصه ولحوق ما يولى عليه ولا يعتبر
رضاه فلهذا حسن منه تعالى ان يولم العقلاء من غير اعتبار رضاهم لانه تعالى يعوضهم من
النفع بما لا بد اذا كانوا عقلاء من ان يختاروه والاحرى انهم ان يكونوا عقلاء فاما
فعل الالم لدفع الضرر فهذا حكمه ايضا في انه يحسن ان يفعله العاقل اذا زالت الشبهة
في امره من غير اعتبار رضاه ومع اشتباه ذلك لا نفعله بغيرنا من العقلاء الا برضاه وان فعلناه
بانفسنا ومن يلي عليه ونتدبره من اولادنا بحسب اجتهادنا فاما الذي يدل على ان الالم
يحسن لنفع مظنون فما اشبهه ايضا فيه لانه كما يحسن من احدنا اخراج العلق النفيس بزيادة
بثمن يتعجله كذلك يحسن بالثمن المؤجل وانما حسن في الوجه الثاني لظن النفع لا لحصوله وكذلك
يحسن طلب الارباح بالاسفار البعيدة والمشاق الشديدة واتعاب نفوسنا في طلب العلوم والاداب
وكل ذلك انما يحسن لظن النفع بدلالة انه يحسن عند حصوله من غير ترتيب معنى سواه

باب في الدلالة على ان الالم يحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون الذي

يدل على ذلك حسن الغزو على الشوكة بامن السبع وما اشبهه من المضار وشرب الادوية الكريهة
للتخلص من العلل وقطع الاعضاء لسلامة النفس وامثلة هذا الوجه اكثر من ان تحصى وانما يحسن
ذلك كله لظن اندفاع الضرر به فلو علمنا اندفاعه به كان اولى بالحسن ذلك كله واقوى وما

فصل في بعض المواضع مثالا في دفع الضرر المعلوم من الهرب من السبع او النار
بعد قربهما من الهارب ودفع الجوع والعطش بالاكل والشرب وان ذلك لا يعلم معلوم

اندفاعه

[illegible]

اندفاعه والتوبة وانه معلوم زوال استحقاق العقاب ليس شيء يعتمد لانه لا علم للهارب
من السبع والنار بان هربه ينجيه وانما الظن في ذلك يقوى انه يجوز ان لا ينجيه الهرب
من المضرة وكذلك الجوع والعطش ليس يقطع على اندفاعهما لا محالة بالاكل والشرب فاما
التوبة فلا يجوز ان يكون جهة وجوبها اندفاع الضرر بها وانما يجب فعلها لوجوبها
فيها ولو قصد بالتوبة زوال الضرر عنه وفعلها لذلك لما استحق بها ثوابا ولا كانت مقبولة
فزوال العقاب تابع وليس باصل وليس لاحد ان يجعل حسن الالم ههنا انما هو للنفع وهو
السرور بزوال الضرر لان هذا السرور لا بد من حصوله وهو نفع لا محالة وذلك انه لو حسن
للنفع الذي هو السرور لا لدفع الضرر به لما وجب لان تحمل الضرر للنفع لا يجب وانما يحسن وقد
علمنا ان تحمل الضرر لدفع المضار العظيمة متى لم يبلغ حد الالجاء فلا بد من وجوبه فعلم انه لم يحسن
للنفع وقد قيل في هذا لو كان الامر على ما ذكر لوجب فيمن عرض عليه لذلك ان يكون

فصل

يحسن الالم عرضا لما فيه نفع اعظم من الضرر الذي يحمله ومعلوم خلاف ذلك
في الدلالة في ان الضرر قد يحسن لكونه مستحقا وهل يقوم الظن فيه مقام العلم المعتمد
على ذلك هو حسن ذم المسيء وان غمه ذلك الذم والمه واستضر به ومعلوم ان ذلك مع
تعريه من النفع ودفع الضرر فلا وجه لحسنه الا الاستحقاق وليس لاحد ان يجعل
الاصل في هذا الباب حسن المطالبة بقضاء الدين وان اضر ذلك بالمطالب وغمه و
المه وذلك ان المطالبة بالدين انما يحسن وان الم للنفع المتقدم بالدين وانه يجري مجرى
تعجيل الاجرة على العمل الشاق ومن شان ما يحسن من المضار للاستحقاق ان لا يحسن فعله
بفعل الانسان لنفسه وقد علم حسن قضاء الدين استدرار لمن هو عليه وتحمله المشقة في
قضائه فعلم ان وجه حسنه غير الاستحقاق ويمكن ايضا ان يقال من شان الضرر اذا كان
كونه مستحقا وجه حسنه ان يقارنه الاستحقاق ولا يقارنه ومعلوم ان المطالبة بالدين لا يجوز
مقارنته الاستحقاق لها فان قيل اذا علم اذا حسن الضرر لكونه مستحقا والالم
كونه مستحقا انه يحسن فعله فكانكم علم يحسن فعله لانه يحسن فعله قلنا

اذا اردنا التحقيق قلنا انما حسن ذم العاصي وعقابه لوقوع القبيح منه لان فعل القبيح هو كا
لسبب في حسن الذم ومعلوم تميز المعلول من العلة على هذا التفسير وانما يجوز الشيوخ بان
تقام قالوا يحسن لكونه دارا دوا سبب لاستحقاقهما فاما قيام الظن في الاستحقاق مقام العلم فقد كان
ابو هاشم ينص على ذلك ويصرح به ويستدل عليه بحسن ذم من علمنا منه فعل القبيح ثم غاب عنا
لانا نجوز فيه توبته وسقوط عقابه وذمه ويحسن مع هذا ان نذمه لظن الاستحقاق وكان يذكر
لولا ان الامر على هذا لما حسن من احد ذم مسيء ولا فاعل القبيح لانه مجوز في كل عاص ان يكون الله تعالى
قد غفر له واسقط عقابه وكان يقول في الشكر والمدح انهما يحسنان مع ظن الاستحقاق ومثل ذلك
وكان يقول لا يجوز ان يكون وجه حسن ذم من ذكرناه من النفع يرجع الى الظن لازم لانه لا يحسن الاضرار
بالغير لما يعود عليه من المنافع ولا يجوز ذلك لنفع يعود على المذموم من ان يرتدع عن القبيح وانزجار لان الاضرار
حاصل والنفع غير معلوم وكان ابو علي يمنع من ذلك ويقول ان الضرر لا يجوز ان يحسن لظن الاستحقاق
وانما يحسن مع العلم ويقول لا طلاق ويجعل وجه حسن هذا الذم وان كان شرطنا المصلحة والردع
والزجر وفي هذا الموضع نظر وليس هذا مكان تقضيه

فصل في الوجوه التي
يفعل تعالى الالم لها الصحيح من المذهب ان الله تعالى لا يفعل الالام لدفع الضرر بها ولا الظن وانما
يفعلها اما للنفع او للاستحقاق فاما الظن فلا شبهة فيه لانه تعالى ممن لا يجوز عليه الظنون لكونه عالما
لنفسه واما الوجه في انه تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر وان جاز ذلك فينا فهو ان من شرط حسن
ما يدفع به الضرر من المضار في الشاهد ان يكون الدافع لها لا يتمكن من دفعها الا بها فعله من الضرر
ومن شرطها ايضا ان يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع وقد علمنا انه لا شيء من المضار التي يفعلها الله تعالى
تعالى او يفعلها العباد الا وهو قادر على دفعه من غير فعل شيء من المضار وهذا وجه يقتضي قبح فعله تعالى الضرر
ليدفع به ضررا من فعله او فعل عباده والشرط الاخر هو الذي ان يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع يقتضي
قبح دفعه من الغير الضرر من جهته تعالى ضررا فان **قيل** كيف تدعون ان دفع الضرر بالضرر
لا يحسن في ان هذا الا ان يكون ذلك القدر مما لا يندفع الا بالضرر وقد مضى في كلام الشيوخ ان من
بوجه امكنه تخليص الغريق من اللجة من كسر يده من تخلصه بكسر يده استحق عليه عوضا وانما يكون فعل عبثا
ويقبح من هذا الوجه الا انه قد علم **قلنا** الصحيح على ذلك وان من كسر يد الغريق حتى يخلصه فقد خلصه
فكلنا وهو ممكن من التخليص من غير ايلام لم يستحق عليه العوض لانه قد تاخر به ضررا الذي في مقابلته

من نفع او ما جرى مجراه وليس يجوز ان يكون له في مقابلته تخليصه لان التخليص انما يكون في مقابلة الالم
اذا لم يكن من دون الم وكسر اليد في هذا الموضع كانه مستبد ليس في مقابلة شيء وبعد فقد
تقدم في الاصول ان بين الالم اذا فعل للنفع وبينه اذا فعل لدفع الضرر فرقا في الشرط الذي يحسن
كل واحد له فلو كان كسر يد الغريق مع امكان تخليصه بغير الم يخرج من كونه ظلما بذلك وانما يقبح للعبث
وفقد الغرض لجرى في ذلك مجرى النفع لان من الم غيره لنفع يصح ان يوصله اليه من غير ايلام يخرج من كونه
ظلما بذلك وانما يكون عبثا فقد تساوى الموضعان على هذا وبينهما في الاصول فرق قد صح
القوم كلهم به فان **قيل** جوزتم ان يفعل تعالى الالم لما يريد لدفع ضرر بزيد من عمرو وعلى
سبيل الظلم من حيث انه تعالى علم ان زيدا لا يفعل بعمرو ذلك الضرر لا محالة متى لم يولم الله تعالى زيدا فان الم
اختار عمرو الامتناع من ظلم زيد **قلنا** وجه حسن هذا الالم ووجوبه في هذا الموضع هو كونه ان لم
لطفا لا لدفع الضرر واللطف يوجبه التكليف لانه من جملة التمكين الا ترى انه في المقابلة بين الالم الدافع
والمدفوع ههنا غير معتبرة لانه يجب ايلامه بالكثير من الالم اذا علم ان ذلك لطف في ارتفاع وقوع ظلم
يسير ولا يجوز ان يدفع الضرر اليسير بالضرر العظيم فعلم ان الالم ههنا انما وجب للطف والمصلحة لا لدفع الضرر
الا ترى انه يجب هذا الالم وان كان لطفا في ارتفاع ظلم يقع بغير المولم ويجب ايضا كان لا يختار
عنده القبيح وان لم يكن ذلك القبيح ظلما ولا ضررا فعلم ان وجه حسنه غير دفع الضرر به فان **قيل**
الاجاز منه تعالى ان يولم احدنا على سبيل دفع الضرر الذي هو العقاب عنه كانه يعلم انه ان الم امتنع من
فعل قبيح لو فعله استحق به العقاب ولا يستحق على هذا الالم عوضا لان بازائه اندفاع العقاب وهو
من اعظم المضار **قلنا** قد بينا ان الشرط في جنس فعل الضرر لدفع ضرر به ان يكون المدفوع
من فعل غير الدافع ولا يجوز ان يكون الالم الدافع هو والالم المدفوع من جهة فاعل واحد والذي يدل
على صحة ما ذكرناه من الشرط ان كل ضرر لما ان هذا حسن فعله لدفع ضرر لا بد من كونه بهذه الصفة وانه
متى كانا من فاعل واحد بطلت جهة الحسن بلا شبهة وهذا يوجب قبح فعله تعالى الضرر ليدفع به ضررا
من فعله ويبطل ذلك ايضا ما تقدم ذكره ان الشرط في حسن دفع الضرر بضرر ان يكون مما لا يندفع
الا به ومعلوم انه تعالى يقدر على دفع العقاب ويحسن ذلك منه من غير فعل هذا الضرر وايضا فهذا الضرر

اذا كان لطفا في الامتناع من قبيح فهو واجب لانه لطف وجهة وجوبه كونه لطفا الا انه في التقريب
يبين ذلك انه يجب فيما لا يستحق بتركه ضررا من النوافل والمندوبات وبعد فان الامتناع من
القبيح وفعل الواجب يقتضي استحقاق الثواب فليس بان يقال ان الالم الذي هو لطف في فعل الواجب
او الامتناع من القبيح انما حسن التخلص به من العقاب دون ان يقال ان جهة حسنه حصول الثواب
والنفع العظيم به وليس لاحد ان يقول يجوز ان يكون الالم الذي هو اللطف في فعل الواجب
او امتناع من قبيح يحسن لاجل الثواب من غير عوض في مقابلته وذلك ان الثواب في مقابلة فعل الطاعة
والتمام المشقة بها وليس يجوز ان يكون الثواب في مقابلة هذا الالم فلا بد من مقابلته من عوض والا
كان ظالما وبعد فمن شرط حسن ما نفعل بغيرنا من الالام لدفع المضار ان يكون بمن يدفع عنه لا يمكن
هو من ازالة ذلك عن نفسه بفعله وقد علمنا ان المكلف يقدر على التخلص من استحقاق العقاب
بالقبيح بان لا يفعله ويعدل عنه وبعد ان فعله يقدر على ازالة العقاب بالتوبة فلا يجوز ان
يفعل به الضرر لدفع الضرر وهو قادر على دفعه عن نفسه مما قيل في ذلك ان من حق ما نفعله بغيرنا من الضرر
لدفع ما هو اعظم منه من المضرة وان يكون من نفعله ذلك ملجأ الى فعل مثل ذلك على هذا الوجه وقد
علمنا ان العبد لا يكون ملجأ الى ازالة العقاب عن نفسه في وقت من الاوقات ولا يفعل من الافعال
والذي اطلقنا في صدر هذا الباب من انه تعالى يفعل الالام للنفع الذي هو العوض فقد قيل يجوز
والصحيح انه انما يفعل الالام في دار الدنيا في البالغين وغيرهم من الاطفال والبهائم للاعتبار
وانه لا بد من عوض لان الالم يخرج بالاعتبار من ان يكون عبثا وبالعوض من ان يكون ظلما
وقد مضى في كلام ابي هاشم انه تعالى يفعل الالم للامرين جميعا للعوض وللاعتبار وهو اولى ما ذكرناه
لانه تعالى لا بد من ان يقصد بفعل الواجب الوجه الذي له وجب دون غيره من الالم اذا كان لطفا في
التكليف فالتكليف يوجبه لانه مصلحة فيه فينبغي ان يقصد في فعله هذا الوجه الذي له وجب دون
غيره وانما العوض من تابع لانه انما يفعل لكي يخرج هذا الالم من ان يكون ظلما والا فالغرض فيه
ما يرجع الى التكليف من كونه مصلحة فيه وكان ابو علي يجيز ان يفعل الله تعالى الالم للعوض من دون
اعتبار وقد بينا ان العوض مما يحسن الابتداء بمثله لانه منافع لا تستحق بصفة لا يجوز الابتداء بمثلها
كما نقوله في الثواب فاذا حسن منه تعالى ان يبتدي بمثل العوض لم يحسن ان يؤلم له لان ذلك قد مضى ما جرى

عوض

عبثا ان ذلك

ان ذلك يجري مجرى بذل النفع ان يتحمل الضرر ويرضى بتحمله لاجل المنفعة المبذولة له في انه قبيح
لاجل كونه عبثا وما جرى مجرى ذلك من استيجار من ينقل الماء من نهر الى اخر لا لغرض الا لان
من اتصال الاجرة اليه وليس لاحد ان يدعي ان العوض يلحق الالم بمقارنة التعظيم والتبجيل
كالثواب وذلك ان الثواب انما قارنه ذلك لانه يستحق على الطاعة على الوجه الذي يستحق عليه المدح
والتعظيم والالم ليس مما يستحق به المدح لانه يستحق على سبيل البدل والثمن وليس شيء من ذلك
تعظيم واعتذار ابي علي في ذلك ان العوض له صفة يبين بها من التفضل وهي كونه
مستحقا ليس بعذر صحيح وذلك ان المستحق انما يكون له مزية على التفضل في انه يدخل لا نقية
التي تلحق المتفضل عليه او لان المتفضل يمنن بفضله او يلحقه بعض الغضاضة والانحطاط لانه
ولهذا انما يختلف الحال بحسب جلالة المتفضل وقدره وعكس ذلك وكل هذا غير حاصل فيما يتفضل
به القديم تعالى على عباده لان ذلك كله ما بينا انه لا يخرج عن التفضل ونعده من تفضله لان
نعمة على العبد في نفسه وماله وجميع احواله منه فلا مزية للاستحقاق على التفضل فيه فان
قيل فما قولكم في الالم ساواه ما ليس بالم في كونه لطفا ومصلحة أتوجبون ان
يفعل غير ما ليس بالم في كونه لطفا ومصلحة ام تقولون انه مخير بين الالم وما ليس بالم قلنا
الصحيح انه مخير فيهما لان كل واحد منهما يقوم مقام الاخر في الغرض المقصود والالم وان كانت فيه مضرة
فبالاعواض العظيمة التي توصل الى المولم يخرج من ان يكون مضرة الى ان يكون نفعا واحسانا فجريا
مجرى نفعين لا ضرر في كل واحد منهما لان الالم قد خرج من كونه ضررا بالنفع العظيم الزائد وتبين لا مع
الجملة حصول التخيير بينهما وليس لاحد ان يدعي ان فعل الالم للمصلحة وهناك ما يقوم مقامه
فيها عبث وذلك ان العبث ما لا غرض فيه وليس يدخل الفعل الذي له غرض صحيح في ان يكون عبثا
لاجل ان في المقدور ما يقوم مقامه لان ذلك يوجب في كل فعل له بدل في غرضه المقصود ان يكون
عبثا ومعلوم خلاف ذلك ولا يشبه ما قلناه قبح اختيار احدنا لان يؤلم نفسه ليبلغ غرضا يجوز
ان يبلغه من غير الم لان احدنا ملجأ الى ان يجنب نفسه ضررا يتمكن من الوصول الى الغرض فيه بغيره
وما ليس بالم ولانه يكون كانه آلم نفسه لما ليس في مقابلته نفع وما جرى مجراه وقد بينا ان التفضل بمثل

بما يوصله الى المولم من الاعواض العظيمة يخرج الم من ان يكون ضررا الى ان يكون نفعا واحسانا

فصل في الشق على البكرية انما اتى هولاء القوم في نفيهم
ما هو معلوم من تألم الاطفال والبهائم من اعتقادهم الفاسد السابق ان الالام لا تحسن
الا على وجه الاستحقاق وراوا ان الاطفال وما جرى مجراهم لا يستحقون الالم فنفوا كونهم
متألمين وقد دللنا على ان الالم يحسن لغير الاستحقاق كما يحسن له فبطل اصل هذا المذهب ومما
يدل على بطلان مذهبهم انا نعلم ضرورة بالمنافي حال الطفولية وقبل البلوغ بالامراض وضروب
الالام ولا يدخل علينا في ذلك شبهة ومن دفع ذلك فهو مكابر فان قالوا نحن لا ندفع
تألم الطفل بما يفعله غير الله تعالى من الالام وانما ننكر ان يولمه الله تعالى في حال الطفولية قلنا
المعروف من مذهبكم ان الطفل ومن جرى مجراهم من البهائم لا يصح ان يألم لامر يرجع الى فقد كمال
العقل واذا رضيتم بهذا الفرق فهو باطل انا كما نذكر تألمنا في حال الطفولية بما يفعله غير الله تعالى
فبيننا كذلك نذكر انا كنا متألمين بما يحصل الله تعالى من الامراض والاوجاع التي لا يقدر عليها سواه
فمنكر احد الامرين كمنكر صاحبه ويدل ايضا على ما ذكرناه حسن ادخال الالام على الاطفال
والبهائم للنفع ودفع الضرر فلو كان ذلك قبيحا لفقد الاستحقاق لكنا على ذلك مذمومين وقد علمنا
ان من سقى ولده وهو طفل الادوية الكريهة وقطع منه الاعضاء النفيسة دفعا للتلف نفسه محسن اليه
وممدوح على فعله وعلى مذهب البكرية يجب ان يكون مسيئا مذموما ومما يدل على ذلك
انا نجد الاطفال والبهائم يظهر منها عند قرب النيران منهما من البعد والهرب مثل ما يظهر من العاقل
فلولا ان الطفل يتألم بالامراض وما جرى مجراها لما بكى وجزع وقلق وظهر منه مثل ما يظهر من البالغ
ولا فرق بين ما نفعله نحن وما يفعله الله تعالى من الالام لغير وجه اجتلاب نفع او دفع ضرر انه قبيح
ويرد على الشيوخ ان تألم الاطفال معلوم ضرورة كتألم البالغين ايضا فلو كان
الطفل لا يجوز ان يألم في حال الطفولية لما جازت عليه اللذة في هذه الحال ومعلوم جواز اللذة و
الالم مثلها الا ان ما اقتضى جواز احد الامرين يقتضي الاخر وبعد فان الطفل قد يجوع ويعطش
لا محالة والجوع والعطش الم ومشقة ومما يدل ايضا على صحة تألم الطفل والبهيمة انهما
حيان والنفار والشهوة تصححها الحياة وفقد العقل والتمييز لا مدخل له في الادراك وصحة التألم ولهذا

ادرك

ادرك المجنون ويتألم وكذلك النائم واذا كان المقتضي للتألم حاصلا في الاطفال ومن جرى مجراهم
وجب القطع على تجويز تألمهم ووقوع ذلك اذا ظهرت دلالته فان قيل السنم تجوزون
ان يدرك احدنا كل شيء يتألم به في بعض الاحوال اذا كان نائما عنه فيلتذ به حال الاخرى اذا خلق
الله تعالى فيه الشهوة لم قلتم اي وجه استبعدتم ان يكون الاطفال والبهائم يلتذون بما نحن به متألمون
قلنا ما انكرنا ان يلتذ حي بما يألم به الاخر وان تعلق الشهوة بما تعلق به النفار وانما انكرنا
ان يكون الاطفال غير متألمين بالنيران والامراض الشديدة وما جرى مجراها لما يظهر منهم من الامور الدالة
على التألم والتوجع وان شككنا ما ذكروه من تألم الاطفال فهلا كان مشككا لنا في تألم البالغين
وان وجدناهم يهربون من حرارة النار ويضجون اعظم الضجيج من النقرس والصداع والا جوزنا ان
يكونوا لذلك مشتهين وبه ملتذين على انه يلزم من قال ان الطفل ومن جرى مجراه في فقد العقل لا يألم
بما يفعل به من الامراض ان لا يمنع منا تحريق الاطفال والبهائم بالنار وقطع اعضائهم ولا نذم على ذلك لانهم اما
ان يكونوا لفقد العقل غير متألمين بذلك او مشتهين او يكون له مشتهين فيكون بذلك اليهم محسنين
وهذا المذهب اظهر فسادا من ان يحتاج الى الاطالة

فصل في الرد على اصحاب التناسخ
اعلم ان بطلان هذا المذهب قد استفيد بما قدمناه ايضا لان اصحاب التناسخ يذهبون الى ان
الالام لا تحسن الا للاستحقاق ولم يهتدوا على دفع ايلام الله تعالى الاطفال والبهائم فادعوا انها استحقت
هذه العقوبة لمعاص تقدمت وتكليف سبق واذا كنا قد دللنا على ان الالم لغير الاستحقاق
تحسن بطل اصل هذا المذهب ومما يدل على بطلان قولهم ان من شان الالم اذا فعل
على سبيل العقوبة والاستحقاق وان يقارنه الاستخفاف والاهانة والبراءة والذم وقد علمنا قبح فعل
ذلك اجمع في الاطفال والبهائم فعلمنا ان الالام الواقعة غير مستحقة فان قيل انما لم يستحسنوا
ذم الاطفال ولعنهم لانكم لا تعتقدون ان انزال الالام بهم عقوبة ونحن نستحسن بهذا ذمهم ولعنهم
لاعتقادنا ان يفعل بهم من الالام على سبيل الاستحقاق قلنا يقبح ذم البهائم والاطفال والاستحقاق
~~بها واللعن~~ [illegible] وسبيل الخصوص في هذا الباب كالعموم دليل لغير
وما يدل على ما ذكرناه ان الالام الشاقة والامراض الشديدة والمصائب العظيمة تنزل

فكذلك

التناسخ

الراي

[illegible marginal note]

بالانبياء صلى ومن علمنا طهارتهم من الصالحين والزهاد ممن يجب علينا مدحهم وتعظيمه فدل ذلك بطلان
مذهب من يرى ان الالام لا تحسن الا للعقوبات وليس لهم ان يدعوا في الانبياء صلى الله
انهم واقعوا المعاصي قبل النبوة فعوقبوا بها في حال النبوة وذلك لان الادلة الصحيحة قد دلت
على انه لا يجوز وقوع شيء من المعاصي من الانبياء صلى في حال النبوة ولا قبلها وسنستقصي ذلك في الكلام
في النبوات من هذا الكتاب باذن الله تعالى ونبينه على انهم لو كانوا واقعوا ذلك قبل النبوة لم تخل
حالهم بعد النبوة من امرين اما ان يكونوا من تلك المعاصي تائبين او عليها مصرين فان كانوا تائبين فلا
يحسن ايلامهم لا سيما عند من يذهب الى ان الالم لا يحسن الا مستحقا وان كانوا مصرين على المعاصي وجب
ان يستحقوا منا الاستخفاف والاهانة والذم واللعن في حال النبوة وكيف يحل ذلك بهم وما يبلغ الى
هذا الموضع محصل **دليل آخر** ومما يدل على بطلان قول التناسخ ان الالام المفعولة
في الاطفال كانت على ذنوب سالفة فعلوها وهم كاملو العقل وجب على كمال عقولهم في احوالهم هذه وان
يذكروا الاستيماع التذكر انه يذكر تلك الاحوال التي عصوا فيها وحصوا ما استحقوا به العقاب الذي
نزل بهم وهم اطفال لان العاقل لا يجوز ان ينسى مثل ذلك مع قوة التذكر وان نسي بعضه فلا يجوز
ان ينسى جميعه وان جاز ان ينساه بعض العقلاء لم يجز ان ينساه جميع العقلاء وتجويز ذلك في بعد
عن العقول كتجويز ان ينسى احدنا انه كان اميرا في بعض البلدان عظيم المملكة كثير الرعية
مرزوق الاموال والاولاد ثم ينسى جميع ذلك حتى لا يذكر منها شيئا واعتراضهم بهذا الدليل بانه قد ينسى
ما جاء في حال الطفولية ليس بشيء لانا انما اوجبنا ان يذكر الاحوال التي كان فيها كامل العقل
مكلفا مامورا منهيا وحال الطفولية بخلاف ذلك واعتراضهم بطول المدة ليس بشيء ايضا لان
طول المدة كقصرها في هذا الباب لاجل ما ذكرناه من المثال ولهذا نقول ان اهل الجنة لا بد
ان يذكروا احوالهم في دار الدنيا او اكثرها واعتذارهم بما يتخلل بين الحالين من زوال وفقد
الكمال غير صحيح لان احدنا قد يذكر في يومه ما فعله بامسه وان تخلل بين الحالين نوم يجري في ازالة
العقل مجرى الموت وقد يذكر ايضا من الامور ما تخلله دونه جنون او سكر او اغماء وليس بهم
ان يقولوا جوزوا ان تكون المدة التي كلفوا فيها قبل حال الطفولية قصيرة كانت يسيرة
جدا فلهذا نسيت وذلك ان النسيان انما يتوجه في الامور اليسيرة والحقيرة اذا كانت مشاكلة

فاما اذا

فاما اذا كانت غير مشاكلة جملا يجوز ان ينسى وان قل زمانها ولو ان رجلا لم ير فيلا قط ثم سافر
الى بلد الفيلة فرآها في اقصر زمان لم يجز ان ينسى ذلك حتى لا يذكره مع التذكر اجل مصر زمانه وقد
بينا ان هذا لو اتفق في واحد وجماعة لم يجز ان ينسوه جميع العقلاء وان اتفق في وقت واحد لم يجز
ان يتفق في كل وقت **دليل آخر** ويدل ايضا ما ذكرناه ان من حق الالم المفعول على وجه العقوبة
والاستحقاق ان لا يجب الرضا به والصبر عليه ويحسن ممن يفعله به ان يهرب منه ويجزع وذلك كله بخلاف
حكم الامراض التي يفعلها الله تعالى لانا متعبدون بالصبر عليها والرضا بها وان لا نجزع منها ولا نشكوها
لانها نعم في الحقيقة فعلمنا بما ذكرناه بان الامراض ليست بعقوبات **دليل آخر** ومما يدل
ايضا على بطلان قولهم انه قد يحسن من احدنا ان يولم نفسه ويتعبها في طلب العلوم والادب والتجارة
فلو كان كل الم لا يحسن الا عقوبة ومستحقا لما حسن منا ذلك لانه لا يحسن من احدنا ان يعاقب نفسه
دليل آخر ومما يستدل به ايضا على ذلك حسن الابتداء بالتكليف وهو شاق مولم ولا
يمكن ان يقال انه وجه حسنه الاستحقاق لانا قد فرضنا انه ابتداء التكليف فلا ذنب قبله
يستحق به عقوبة وهذه جملة كافية في الرد عليهم

باب الكلام في الاعواض

اعلم ان العوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم وتبجيل وصفناه بانه نفع ليميزه
مما ليس بنفع من مضرة وغيرها ووصفناه بانه مستحق ليميزه من النفع المتفضل به ووصفناه
بالخلو من التعظيم والتبجيل ليتميز من الثواب لان الثواب نفع مستحق لكن يقارنه التعظيم
والتبجيل **فصل** في الوجوه التي يستحق بها على الله تعالى العوض اعلم
ان كل الم يبتديه الله تعالى في عاقل مكلف او من ليس كذلك من طفل او بهيمة او الم يكون واقعا عند سبب
في العاقل من فعله فان عوضه على الله تعالى ليخرج العوض من ان يكون ظلما وكل الم يفعل بامره تعالى
او اباحته او الجائه اليه لم يكن مستحقا كالحدود فان عوضه عليه تعالى لانه على هذه الاحوال
كلها جار مجرى فعله ولا يجوز ان يكون العوض عن الذبح للبهيمة اذا كان بامره تعالى على الذابح
دونه لانه لو وجب على الذابح لم يخرج الذبح من ان يكون قبيحا وظلما كذبحه للبهيمة التي لم يبح الله تعالى

ذبحها وقد علمنا بان الذبح اذا كان بامره تعالى او اباحته يخرج من ان يكون ظلما ولا يحسن ذم
فاعله دلالة على انه تعالى بالامر والاباحة قد تضمن العوض يخرج الذبح من ان يكون ظلما وبعد
فلو حسن الذبح للزوم عوض للذابح لما حسن لان العوض الذي يستحقه من الله تعالى به لا يزيد على القدر
المعقول ولا يخرج به حسن الفعل من ان يكون ظلما وما يحله تعالى من الاعواض فيما يكون ظلما مقابلا ما
يفعله من الالام او يبيحها ويأمر به لا بد ان يزيد زيادة عظيمة يحسن لمثلها الالم ويخرج من ان يكون ظلما
على انه كان يجب على هذا القول ان يحسن منا ان نبتدئ الذبح والمضار بان نتضمن العوض وقد علمنا
قبح ذلك فان **قيل** اليس توجبون العوض والقود على فاعل القتل دون الامر والموجب له المكره
قلتم فيما امر به العبد تعالى ان يوجبه خلاف ذلك **قلنا** الفرق بين الامرين ان امره تعالى واباحته دليل
على حسن الفعل ولا يكون ما يأمر به من القدر حسنا الا بان يتكفل بعوض وليس كذلك من امرنا غيره بالقتل
لان امره بذلك ليس بدلالة على حسن القتل ووجوبه ولا يخرج بالامر من ان يكون قبيحا وظلما فيجب ان يكون
العوض على القاتل دون الامر بخلاف ما قلناه فيما يأمر به تعالى فان **قيل** اذا كنتم توجبون فيما يفعله
١ الله تعالى من الالم الاعتبار والعوض فكذلك يجب ان تقولوا فيما يأمر به تعالى ولو كان في جميع ما يأمر به ويبيحه من
الالام اعتبار ولطف لكان اما واجبا او ندبا ولم يكن فيه مباح وقد علمنا ان في ذبح البهائم ما هو مباح
فلو كان فيه لطف لوجب **قلنا** الجواب الصحيح عن هذا السؤال هو ان في الذبح المباح لطفا
ومصلحة لغير الذابح لان الواحد منا لا يجب عليه الفعل لمصلحة غيره واذا كان الذبح المباح فيه مصلحة
لغير الذابح وعلم الله تعالى ان الذبح يقع فقد تمت المصلحة. واذا علم انه لا يقع فعل ما يقوم مقام ذلك
في المصلحة **وايضا** فان المخرج للالم من كونه عبثا الغرض والمنفعة وقد يكون المنفعة به دنياوية
ودينية الا ترى انه قد يحسن منا ايلام غيرنا للمنافع الدنياوية بعد ان نضمن الاعواض عن الالم
وليس ان يكون المخرج من الذبح من ان [illegible] يكون المخرج للذبح من ان يكون عبثا الانتفاع باكل المذبوح
فليس يجب الفعل للمصالح الدنياوية واذا كنا قد بينا ان الاباحة منه تعالى يقتضيان تضمنه للعوض
فالالجاء اكد منها فمتى الجا تعالى الى مضرة فلا بد من تضمنه لعوضها ولهذا نقول في الجائه بالبرد الشديد
الى العدو على الشوك طلبا للتكن به ضمن العوض على عن التالم بالشوك ودليل على هذا ان يكون من شاهد
سبعا منهزما منه ماشيا على الشوك يجب العوض على الله تعالى لان المعونة مفزع السبع من فعله تعالى وهي ملجية في الحقيقة يلزم

وذلك

وذلك ان العوض ههنا في القدر الواقع في المشي على الشوك يلزم السبع دونه تعالى لانه هو الملجي على الحقيقة
بفعل سبب الهرب وهو الالجاء اليه والقصد والاعتبار بما تقدم ذكره من المثال الا ترى ان هذه
المعرفة حاصلة لاحدنا قبل هجوم السبع عليه ولا يكون ملجأ الى الهرب وانما يلجئ الى الهرب عند رؤية السبع
اليه واقباله عليه ولا شبهة في ان استخدام العبيد العوض فيه على الله تعالى من حيث امره واباحه
لان العقل لا يقتضيه وليس لاحد ان يقول اذا كانت خدمة العبيد للمولى من جملة عباداته ويستحق
عليها ثوابا فكيف يجتمع على الفعل الثواب والعوض **قلنا** العبد انما يستحق الثواب بخدمته لمولاه
وتصرفه في طاعته لانه من تكليفه ومصالحه وليس يستحق بها بعينه العوض وانما يستحقه بما يفعله
به المولى من الالام مثل ان يحمله ثقلا او ما يجري مجرى ذلك او يستحق العوض بما يناله من الغم
بزوال التخيير في الاستخدام وقصر نفسه على خدمة مولاه **فاما** ركوب البهائم والحمل عليها
فمن الناس من يقول ان طريقه السمع ولولاه لما حسن ولا شبهة في ان ما نعلمه بالسمع
فالعوض على الامر به والمبيح والاولى ان ركوب البهائم والحمل عليها طريقه العقل لانه يحسن من جهة
العقل ان يتكفل احدنا بمؤونة البهيمة وقوتها ويغنيها عن تطلب القوت ويحملها
ويركبها ركوبا خفيفا لان انتفاعها بما يتكفل به لها اكثر من ضرر كونه وقد علمنا انه يعلم
ان للانسان ان يفعل بمن يلي عليه من طفل وغيره ويدبره مثل ما يفعله بنفسه ويختاره
لها ولا يفتقر في ذلك الى السمع

فصل في انه تعالى بالتمكين من المضار لم يتضمن بالاعواض عليها وان العوض على من فعل الالم دون من مكنه منه

اعلم انه تعالى بالتمكين من المضار متضمن للانصاف فيما يقع منها على سبيل الظلم
وليس يجب عليه بالتمكين تضمن العوض والذي يدل على ذلك انه لو ضمن العوض لاجل التمكين
لوجب فيمن دفع سيفه الى غيره ليجاهد به العدو فقتل به مؤمنا ان يلزمه بالتمكين عوض
قتله لانه لولا دفع السيف ما تمكن من ذلك وهذا يوجب ان يكون الحدادون ومبايعو السيوف
يتضمنون عوض الجنايات بهذه الالات ومعلوم خلاف ذلك ويدل **ايضا** على ذلك انه لو تضمن العوض
بالتمكين لوجب فيمن غصب ثوبا من غيره لا يحسن ان ينزع عن يده ويرد عليه لانه تعالى يضمنه العوض عليه
فقد دخل فيه ما دخل على المغصوب من الضرر بما يضمنه من العوض كانه لم يدخل وكذلك يجب ان يستر [illegible]

من الغاصب وان دخل عليه بذلك غم وتلزمه قيمته اذا استهلكه وكذلك كان يجب لو ضمن بعالى العوض
بالتمكين فان قيــل اذا لم يجب عليه تعالى بالتمكين العوض فيجب ان يكون العوض على الظلم
على العبد وقد علمنا ان الظالم قد يتلف من النفوس ويستهلك من الاموال ما لا يجوز ان يكون له
اعواض بازائه فكيف يمكن الانتصاف منه قلنـــا اما من تقدم من المتكلمين فانهم كانوا
يقولون في هذا الموضع ان من مات ولا عوض له وعليه حقوق تفضل الله عليه بمنافع ينقلها الى
من ظلمه واستحق العوض عليه وهذا ليس بصحيح لان الانتصاف واجب والتفضل للمتفضل به
الى ان يفعله فكيف يجوز ان يتعلق الانتصاف به وعولوا جبلته وفرعها من يجوز ان يفعل الا نفعل
والذي كان يقوله ابو هاشم ان من علم الله تعالى انه يموت ولا عوض له يستحقه يكافي ما عليه من الاعواض
وان الله تعالى يمنعه من الظلم اما نفسه او بعض الشواغل وكان يجيز ان يمكن من الظلم من ليس له
في الحال من الاعواض ما يوازي العوض عن ذلك الظلم بعد ان يكون ممن يعلم الله تعالى انه يستحق
في طول عمره وقبل موته من العوض ما يكافي ما عليه والصحيح خلاف ما ذهب اليه ابو هاشم والاولى
ان نعلم انه تعالى لا يمكن ظالما من ظلمه الا وهو في الحال يستحق من الاعواض ما يكافي ما يستحق عليه بذلك
الظلم وانه ان لم يمكن في الحال مستحقا لذلك لم يمكنه من الظلم وانما قوينا ذلك لانه اذا امكنه
من الظلم فلا بد ان يكون قادرا على الانتصاف منه في تلك الحال الا يمكن الانتصاف منه لعقص اعواضه
من المستحق عليه فان جاز لابي هاشم ان يقول هو وان لم يستحق في الحال فقد علم الله تعالى انه يستحق
قبل موته ما يكافي ما عليه من الحق جاز لغيره ان يقول يجوز ان يبقى الظالم القيامة وهو غير مستحق
من الاعواض ما يوازي ما عليه بان يعلم الله تعالى انه يتفضل عليه من الاعواض بما ينقله الى صاحب الحق فاذا
قال ابو هاشم هذا التعليق للواجب في الانتصاف بما يجري مجرى التفضل قبيل له وانت قد علقت
الواجب من الانتصاف بما يجري مجرى التفضل من التبقية التي يستحق فيها بازاء ما عليه من الاعواض
وانه لو قبضه في الحال ليس كان لا يمكن الانتصاف منه وقول ابي هاشم ان المراعى ان يكون
في دار الانتصاف وفيه يستحق القدر ما عليه دون الحال التي لا يجوز ان يكون فيها انتصاف تعلل باطل
لان تأخير الانتصاف الى الآخرة ليس بواجب لان توفير الحقوق من الاعواض على مستحقها في دار

الدنيا

الدنيا جائز فان لم يعلموا بانه من حقوقهم وانما الى الآخرة على وجه غير واجب فجرى مجرى ما ذكرناه من التفضل
الذي لا يجوز ان يتعلق وجوب الانتصاف به وليس يجري العوض في هذا الباب الا مجرى الثواب لان الثواب
لا يجوز فعله في الدنيا لما فيه من الاحوال التي ذكرناه وقد استقصينا الكلام في هذا الباب في مسألة املينا في كتاب الغرر
وقد ذهب قوم الى ان الله تعالى يعكس البهائم ومن لا عقل له من الظلم وقد نصر العوض عنه وان
العوض عما تفعله البهائم من الظلم عليه تعالى دونها ويقولون الفرق بين البهائم والعقلاء ان العقلاء وان
مكنوا من القبيح فقد منعوا منه بالزجر والتكليف وهذا غير ثابت في البهيمة وجرى مجراها والذي ذهبوا اليه غير
صحيح لان الضرر من فعل البهيمة وليس من فعل الله تعالى ولا جاريا مجرى فعله لما العوض عليها دونه وقد بينا ان التمكين
من المضار لا يوجب عكس العوض ولو كان تعالى مضمنا على العوض ما تفعله البهائم من الظلم لوجب ان يكون ذلك
الضرر منها حسنا غير قبيح لان تضمنه تعالى عنها العوض يقتضي حسنه كما اقتضى ذلك في اباحة ذبح البهائم
وقد علمنا قبح ذلك من البهيمة وانه يجب علينا منعها منه ولا يجوز ان يجب علينا المنع من الحسن وليس يجب
اذا قبح ذلك من البهيمة ان يستحق عليه الذم لان استحقاق الذم مشروط بالعقل والتمكن من التحرز من فعل
القبيح فصــل في ذكر الوجوه التي يستحق على العباد بها العوض اعلم
ان ما يفعله احدنا بنفسه من الضرر لا يستحق عليه عوضا لان المستحق يجب ان يكون غير المستحق
عليه ولا استحقاق لا بد حاصل بين الانسان ونفسه في شكر على نفع ولا غيره من الضروب الاستحقاقات
لكنه وان لم يستحق بما يفعله بنفسه عوضا فانه يستحق به اذا كان ذما اذا كان قبيحا ومدحا
اذا كان حسنا على صفة تقتضي المدح وانما يستحق العوض على الضرر احدنا فيما يفعله بغيره
من المضار ومن شرطه ان يكون غير تابع حكم المبتدأ لانه لو الجا الى ضرر يقع بغيره لكان العوض على
الملجي دونه ومن حقه غير تابع لاباحة من الله تعالى او تعبد لان ما يقع على هذا الوجه عوضه على ان يكون ح
الله تعالى وليس من شرط وجوب العوض ان يكون فاعله عاقلا مميزا لما يفعله لانا قد بينا
انه قد يلزم البهيمة والطفل مع فقد التمييز وليس يجري في هذا الباب العوض مجرى المدح والذم
ولهذا نقول ان العوض في قتل الخطأ لازم للقاتل كما يلزم الساهي والنائم فان قيــل
كيف تلزم العاقلة الدية في قتل الخطأ وقد علمتم ان العوض في قتل الخطأ يلزم القاتل قلنـــا
قلنا الزام العاقلة ابتداء تعبد وليس في الحقيقة بدلا عن القتل والعوض عن القتل ثابت على القاتل



بنياد محقق طباطبائی

يستوفونه في الآخرة يدل على ذلك أن من يصل إليه الدية في أن هذا من ورثة المقتول غير
من وقع به الضرر فكيف يكون عوضا عن الضرر به وإنما العوض يجب أن يكون واصلا إلى المضرور
نفسه وقد قال قيم أنه لا يمتنع وصول العوض وصول العوض عن قتله إلى ورثته لأن
عينها بعد موته ينتقل إلى ورثته وكذلك ديونه لأنه في حكم ما يملكه وطعن آخرون على هذا
التخريج وقالوا لا يجوز أن لا يصل عوض الاستضرار بالقتل إلا إلى المقتول ليقوم مقام ما ناله
من المضرة لأنها به نزلت والعوض عنها يجب أن يصل إليه ولا يجري ذلك مجرى ما كان يملكه من عين
أو دين وانتقل بعد موته إلى ورثته وهذا أشبه بالصواب والأولى أن يكون ما يلزم العاقلة
ابتداء عبادة والعوض باق على القاتل ولا شبهة في أن من ألجأ غيره إلى أن يقتل نفسه فالعوض
على الملجئ وإن لم يكن الضرر من فعله لأنه بالإلجاء كأنه من فعله وكذلك من وضع طفلا تحت البرد
حتى هلك به العوض لازم للواضع دونه تعالى لأنه بهذا التعريض قد صار كأنه فاعل القتل ولهذا
يلزمه العقلاء على هلاك الطفل دون وضعه ولولا أنهم أجروا إهلاكه بالتعريض له مجرى فعله
لم يذموه عليه وقد قيل فيمن شد خشبة على ظهر بهيمة فأضر ذلك البهيمة الخشبة
عند مشي البهيمة بنفسها ومات أن العوض عن ذلك لا يجب على الشاد ولا على الله تعالى وإنما يجب على
البهيمة لأن الشاد للخشبة في حكم الممكن من الضرر وقد بينا أنه لا عوض على الممكن ولا
على الله تعالى لأنه لم يفعل تلك المضرة فيجب أن يكون على البهيمة ويجري شد الخشبة مجرى مناولة
السيف لمن يقتل باختيار القتل به في أن العوض على القاتل دون الممكن وهذا لا بد من
أن يكون مشروطا بأن يكون سائق البهيمة لم يسقها سوقا يوقع الضرر بالخشبة التي
عليها لأنه إذا كان كذلك فالعوض عليه دون البهيمة وفي الناس من يشنع علينا
بإيجاب العوض على البهيمة وما لا عقل له يقول فهذه ذلك أقوالا معروفة ولا شناعة في حق
إلا على من يمعن النظر فيه ولم يوجب على البهيمة عوضا فيستشنع بذلك لأنها فيما كان يجب عليه شيء مع
فقد التمييز وإنما يريد أن عوضا وقع منها من ضرر يجب أن يكون واصلا إلى من أضرته من جملة أعواضها
التي يستحقها على الله تعالى كما تقول إن النفقة واجبة في مال الصبي ونعني بذلك المعنى الذي ذكرناه وهذا
بر على السيد صلوات الله عليه ماله إن الله لينتصف للجماء من القرناء كيف ينكر عاقل محصل الانتصاف من البهائم والانتصاف

لها

الى

لها **فصل** في هل العوض دائم أو منقطع كان أبو علي يقول أولا
بدوامه قطعا وحكى ابنه عنه أنه عاد إلى القول بانقطاعه وهو مذهب أبي هاشم
ودليله على انقطاعه أنه لو كان من شرط العوض أن يكون دائما لما حسن منا أن
نتحمل الألم فيما هذا النفع منقطع كما لا يحسن منا تحمل الآلام من غير شيء من النفع لما كان
تحمل الألم لا يحسن إلا للنفع أو ما جرى مجراه وقد علمنا حسن تحمل الضرر للمنافع المنقطعة
وليس يلزم على هذا تحمل مشقة الطاعة وإن لم نعلم مقدار ثوابها وذلك أن وجه حسن
الطاعة ووجوبها ليس هو الثواب وإن كان الثواب لا بد من أن يستحق عليها بل لها وجوه
تقتضيه يجب بها وتحمل المشقة إنما يحسن لأجل العوض يجب أن يكون لجهة بصفة مؤثرة في حسن
تحمله ولا خلاف في أنه قد تجب الطاعة على من لا يعلم شيئا من الثواب المستحق عليها ولا يحسن أن يتحمل
المضرة من لا يعلم أن عليها شيئا من الأعواض فإن **قيل** جوزوا اختلاف الاستحقاق
والعوض فيكون ما يجب على الله تعالى دائما وما يجب علينا منقطعا **قلنا** لو كان العوض في نفسه
مما يجب استحقاقه على سبيل الدوام لم يختلف حاله باختلاف من يستحق عليه ألا ترى أن المدح
أي في والذم لما استحقا على سبيل الدوام ساوى العالم بحال المحدث في دوام ما يفعله من كل واحد منهما
ولو كانت الثواب فيما يستحق علينا والعقاب فيما يستحقه علينا بعضنا على بعض لما اختلف
دوامهما بالإضافة إلينا ولكانت حالهما في الدوام كحالهما بالإضافة إليه تعالى فإن **قيل** لو كان المكلف
العوض يستحق منقطعا لوجب أن يلحق المعوض في الجنة غم وحسرة على قطعه عنه وهذا يكدر
الغو ثوابه إن كان من أهل الثواب وإن لم يكن من أهله وجب أن يستحق بهذا الغم أعواضا وذلك لا يجوز
في الآخرة **قلنا** أول ما نقول له إن العوض إذا كان منقطعا جاز أن يوفر على مستحقه في
أحوال الدنيا لأن صفته لا تنافي التكليف فلا يلزم حينئذ ما تضمنه السؤال ولو **قلنا**
إنه يوفى لم يلزم أن يصل إلى كل مستحق له مع العلم وكمال العقل لأن العوض لا يجري في هذا الباب
مجرى الثواب في اشتراط علم المثاب بوصوله إليه على جهة الاستحقاق وإذا وصل إلى من
ليس بعاقل لم يشعر بانقطاعه فيتألم بذلك لأن مجرد قطع المنافع ليس بضرر فإن **قيل**
فالشرع قد ورد والإجماع قد وقع على أن الأطفال والبهائم يعادون كاملي العقول **قلنا**

يجوز ان يعيدهم ولا يكمل عقولهم ويوفر عليهم ما استحقوه من الاعواض ثم يكمل عقولهم ويتفضل
عليهم بالنفع الدائم فامـــا المثاب الذي يتاخر اعواضه الى الجنة فغير ممتنع ان يفرق ايصال العوض
اليه في اوقات المتفرقة حتى لا يشعر بانقطاعه اذا انقطع كما نقوله في توفير ما فاته من الثواب بعد
الاستحقاق في احوال الدنيا واحوال الموت وبعد فغير ممتنع ان يديم العوض على المثاب بعد تقضي
مدة استحقاقه تفضلا وان كان لا يستحق في الاصل دائما ويمكن ان يقال مثل ذلك في الاطفال والبهائم
دليـــل آخر واقوى ما يمكن ان يستدل به على ان العوض منقطع انا قد علمنا انه تعالى يولم من
يموت من الكفر بالغا في حال الطفولية فلو كان الاعواض مما يستحق على الدوام لما جاز وصول الكافر الى
حقه لانه وهو في النار معاقب لا يجوز ان يكون معوضا منتفعا بالاجماع فيجب ايصال العوض ولا يمكن
توفيره في احوال الدنيا ولا يمكن ان يقال ان عوضه يحبط بالكفر على المستحق على الكفر من العقاب لان
التحابط بين المستحقات عندنا باطل ونستدل على ذلك عند الكلام في الوعيد باذن الله ومشيته
على ان شبهة القوم في التحابط بين الثواب والعقاب لا يتاتى في العوض والعقاب لان الثواب و
العقاب عندهم انما تحابطا للتنافي الذي بينهما من حيث اقترن بالثواب التبجيل والتعظيم وبالعقاب
الاستخفاف والاهانة وهذا مفقود بين العوض والعقاب فلا تنافي وامـــا قول ابي هاشم ان العوض
لا يحبط بالعقاب لكنه يصير جزءا من العقاب وسواء هو القول في الاحباط عنده لان الثواب والعقاب انما ط
يتحابطان عنده على هذا الوجه وبان يصير كل واحد جزءا من صاحبه فاي معنى لنفيه احباط العقاب
للعوض وقد قال بمعناه الا ان الاسم يقول ابو هاشم ان العوض لما لم يمكن اجتماع استحقاقه مع
استحقاق العقاب صار جزءا كالثواب والذي يبطل قوله هذا ان الثواب انما صار جزءا من
العقاب للتنافي بين الثواب والعقاب فلما لم اجتماع استحقاقهما صار احدهما تخفيفا من صاحبه
والعوض لا تنافي بينه وبين العقاب فكيف يصير جزءا منه فان قيـــل اذا كان العوض دائما ولم يمكن
توفيره وهو دائم في الدنيا فلا بد في الكافر المستحق للعقاب العوض من ان يجعل العوض جزءا من عقابه
لانه لا يمكن وصوله اليه الا على هذا الوجه قلنـــا انقلاب الحق الى غير جنسه لا يجوز من غير تراض والعوض
ليس من جنس العقاب فكيف يصير جزءا منه فان قيـــل ان دفع الضرر قد يقوم مقام النفع قلنـــا
هذا لا بد فيه من التراضي والا فلا وجه لانقلاب النفع الى ان يصير جزءا من الضرر فان قيـــل الضرورة تدعو الى
ذلك لانه لا يجوز وهو في النار ان ينتفع بالعوض الا على هذا الوجه الذي ذكرناه قلنـــا لا ضرورة تدعو

الى ما ذكرتموه بعينه لانه اذا كان العوض دائما وورد الكافر المستحق للعقاب الاخرة وهو مستحق للعوض
مضافا الى العقاب فلا طريق الى استيفائه حقه من العوض الا ان يجعل جزءا من عقابه لانه يمكن ان
يسقط عنه العقاب وهو في العوض دائما فاي دعت الضرورة الى الشيء اذا كان لا يمكن سواه ولم كان العوض
بان ينقلب من جنسه وصفته بغير رضاء صاحبه اولى من ان يسقط العقاب حتى يستوفي العوض حتى
يلحق هذا اقوى لان العقاب حق لله تعالى يحسن منه اسقاطه والعوض حق علينا لا يحسن توفيته مستحقه فاذا لم يجتمع
وصولهما فالاولى سقوط ما يحسن اسقاطه وهو العقاب لانهما يحسن اسقاطه ويستحق المدح على غفرانه
والعوض لا بد من توفيته لمن يستحقه دليـــل آخر وقد استدل على ان العوض منقطع
بانه لو كان دائما لحسن تحمل المضار من غير نفع عاجل وكان يجب ان يحسن الظلم لان الظالم قد
عوض المظلوم لمنفعة دائمة يطلبه على هذا المذهب وهذا الكلام انما يلزمهم اذا قالوا
بدوام جميع الاعواض لم يفصلوا بين ما يستحق علينا منها وبين ما يستحق عليه تعالى وهم يفصلوا
بين الامرين غير انه يمكن ان يقال لهم تقوية لهذه الطريقة اذا اجوع الله تعالى احدنا بالجوع والعطش
الى الطعام والشراب فيجب ان لا يلزمه دفع ذلك عن نفسه بالاكل والشرب لان صبره عليه يقتضي
وصولها الى منافع دائمة ومتى قيـــل يلزمه بعقله دفع المضار من الجوع والعطش بالاكل وجب عليه
قلنـــا قد يجب ان لا يكون ذلك في عقله لو كان العوض دائما لانه لا يجوز ان يعلم وجوب دفع الضرر
الذي يستحق به النفع الدائم

فصـــل في هل يسقط العوض بالهبة والابراء ام لا

اعلم ان كل عوض يستحقه احدنا على غيره معجلا مما يجوز توفيره عليه في الدنيا وما له ان يطالبه به ويستوفيه
فانه يسقط بهبته وابرائه مثل حقوقه فامـــا الاعواض التي تجب للعبد على الله تعالى ولبعضهم على بعض
على وجه يتاخر استيفاؤه الى الاخرة ويكون الله تعالى هو المستوفي له فانه لا يسقط بهبته وابرائه لان
سقوط الحق يتبع جواز المطالبة به واستيفاءه لان كل ذلك تصرف في الحق فمن ليس له ان يستوفي
الحق ولا ان يطالبه به لم يكن له ان يسقطه ولو اسقطه سقط باسقاطه ولما ذكرناه لم يسقط حق اليتيم على
غيره بهبته وابرائه وان كان الحق له من حيث كان الولي له ان يطالبه به ويستوفيه وهو في حجر غيره ومن قال
ان العوض الذي ذكرناه لو اسقط في الاخرة صاحبه لسقط لانه اوان الاستيفاء لم يقل صحيحا لان صاحب
الحق في الاخرة بمنزلته في الدنيا لانه ليس له ان يطالب بهذا الحق وان يستوفيه وانما استيفاؤه الى
غيره ممن يعرف مبلغه والوقت الذي يجب فيه الاستيفاء فان قيـــل فاي معنى للابراء والاحلال
في انه اذا كان الاعواض لا تسقط بهما قلنـــا انما يؤثر الابراء في الحقوق التي لنا ان نتصرف

يقبض او استيفا او اسقاط كالديون وما جرى مجراها من الحقوق فاما ما يستحقه احدنا على صاحبه من الالم على سبيل الظلم وما جرى مجرى ذلك مما يستوفيه الله تعالى على سبيل الانتصاف في الآخرة فانه لا براءة منه والمحالة لا يؤثر ان في ذلك

فصل في هل يزيد مبلغ العوض بالتاخير ام لا الصحيح في هذا الباب ان يعلم ان التاخير للعوض على ضربين قبيح وحسن فاما التاخير الحسن فنحو ما يؤخره الله تعالى من الاعواض المستحقة عليه بما يفعله من الالام او بفعل تاخيره ما يستوفيه على سبيل الانتصاف ونقله من الظالم الى المظلوم في الآخرة فهذا مما لا يجب في تاخيره زيادة نفع لانه انما اخره لمصلحة بهذا المعوض فقد قابلت هذه المصلحة ما يغتم لعله يتدره من الضرر بالتاخير فاما التاخير القبيح فمثل ان يجب علينا عوض على الغير مما يصح استيفاؤه عليه معجلا فيؤخره فلو اوجب ان يستحق عليه العوض الزيادة قدر ما بين بيع السلعة بنسيئة وبيعها بالنقد ولا يجب ان يكون استحقاق الزيادة لاجل التاخير بل الزيادة مستحقة على المقرض نفسها بشرط تاخير عوضها فالاستحقاق للزيادة يرجع الى وجه المقرض دون التاخير

فصل في انه تعالى لا يجب ان يزيد العوض عند فعل الضرر الى ان يجب ان يقارن ايصال العوض لما يفعله تعالى من الالم لان يتقدم الالم لم يرد عبثا لا عرض فيه وقد بينا ذلك في جملة الكلام في باب الالام من هذا الكتاب وليس يمكن ان يدعى ان الالم لا يدخل في الحسن الا بان يقارنه هذه الارادة وذلك لان الله تعالى اذا فعل الالم لوجه العوض وقصد الى ايقاعه مع علمه بانه العوض الموكم كفى هذا في كون الالم حسنا ومعقولا للعوض كما تقول في تكليف ما يستحق به الثواب بانه تعالى لا يجب ان يريد فعل الثواب في حال التكليف بل يكفي كونه مريدا للطاعة التي يستحق بها الثواب وعلى هذا نقول ان الله تعالى خلق الخلق لينفعهم ولم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع لكنه اراد خلقهم لهذا الوجه دون غيره ولو وجب ان يكون مريدا للعوض في حال فعله للالم حتى يكون معرضا له بالالم لوجب ان يكون مريدا المنافع الخلق كلها في ابتداء خلقهم حتى يصح انه تعالى خلقهم لها وذلك يقتضي ان يكون مريدا للمباحات من فعله

فصل في ذكر ما يلزم من الاعواض باتلاف النفوس وازالة الاملاك وقطع المنافع الذي يذهب اليه ابو هاشم وغيره محصلوا اصحابه في هذا الباب ما نحن ذاكروه قالوا ان القتل يستحق به الاعواض لانه ايصال ضرر بغير كلم سببه الى المقتول فانه علم المقتول قبل القتل او ظن نزول القتل به

فذلك غم يستحق به عوضا ثانيا آخر ويستحق ايضا عندهم بقطعه له وتفويته اياه منافع الله تعالى انه لو لم يقتل لكانت فلا عوض له لان تفويت المنافع والمنع منها كانزال المضار فان كان هذا المقتول له عليه عوض القتل وعوض الغم ويفرقون بين قتل احدنا لمن يفوته بقتله المنافع وبين اماتة الله تعالى وتفويته بذلك المنافع فيقولون انه لا عوض عليه تعالى فيما فاته من المنافع بالموت وان كان علينا ذلك في القتل بقولون انه تعالى ما قطعه بالموت عن منافع تحصل له من غيره بل عن منافع يتفضل هو بها عليه وللمتفضل ان لا يتفضل مكانه تعالى انما انعم عليه الى هذه الغاية من غير ان يكون عليه والقاتل فوته بالقتل ما كان يحصل له من بقي لولا القتل منافع من جهة غيره كانت تحصل له لا محالة لولا القتل فاما الغصب والمنع من الانتفاع بالاملاك او ما جرى مجراه فانهم يوجبون فيما فوته الغاصب من المنافع بالمغصوب العوض لكن من غير من الانتفاع بداره او ثوبه وكذلك من منعه من التصرف في تجاراته وكسبه وان كان منعه بالتصرف او دخله عليه يستحق عليه العوض من وجهين احدهما الضرر والآخر تفويت المنافع ويقولون فيمن حبس على غيره ملكا من املاكه وكان ممن يعلم انه لا يتمكن من الانتفاع به لو لم يحبسه عليه انه لا يجب عليه عوض في المنع من منافعه ويقولون فيمن غصب ما يتكرر الانتفاع به مثل من غصب ثوبا يتكرر الانتفاع به باللبس او كتب علم او ادب يتكرر الانتفاع بها بالدرس والنظر فيها ان العوض يجب عليه متكررا بقدر ما فاته من الانتفاع طول ذلك الزمان وان غصبه ما لا يتكرر الانتفاع كالطعام الذي انما يكون الانتفاع به باكله مرة ثم ينقطع نفعه وكذلك الدراهم لان الانتفاع بها انما يكون بتصرفها فيما يحتاج اليه وذلك نفع واحد ويمكن ان يقال على كل الامرين يلزم اعادة المغصوب الى مالكه ان كانت العين باقية والا فقيمتها

ثم في هذا الكلام ان القاتل يسيء الى المقتول بادخال الضرر بالقتل والغم ايضا على ما مضى وهو ايضا يسيء اليه بتفويته له منافع حياته وقطعه لها وليس يظهر انه يستحق على هذا التفويت اعواضا بل يستحق به الذم وليس كل شيء كان كالاساءة واستحق به الذم فانه يستحق به الاعواض الا ترى ان من شتم غيره ونال من عرضه وسعى بنفسه او حاله وماله الى السلطان الظالم فيسيء اليه ويستحق بذلك الذم منه وان كان لا يستحق على ذلك كله اعواضا الا على ما يلحقه عند ذلك من الغم فاذا اشاروا باستحقاق العوض على غمه بتفويت منافعه الزائد على غمه بما يظهر انه يلحقه من الم القتل فذلك صحيح وليس يريدون على الحقيقة ذلك لانهم يراعون المنافع المعلوم حصولها له لولا القتل



فيجعلون الاعواض بازائها وهذا ليس بنظام الصحة. والذي يبين الآن لنا ان القاتل يستحق على القتل
ذما زائدا على ما يستحقه على الغم من حيث فوّت المقتول ما هو مظنون من منافعه وامكان انتفاعه من غير
مراعاة في المعلوم من ذلك انه يتمتع وان بالحيوة يمكن من الانتفاع بكل شيء علم انه يبقى انتفاعه به اولا يتفق
وانما حملهم على مراعاة العلم في هذا الموضع لانهم اعتقدوا انه لابد من ان يستحق اعواضا على فوت المنافع وراوا
ان المنافع التي كان يمكن ان يحصل له لا ينحصر ولا يتناهى فكيف يستحق اعواضا محصورة على ما لا ينحصر فعدلوا الى مراعاة
المعلوم حتى حملهم ذلك على التقول اذا كان المعلوم ان المقتول يموت لولا القتل لم يستحق المقتول
شيئا من الاعواض بتفويت المنافع على القاتل وهذا القول بعيد التأمل لان العقلاء يذمون كل قاتل على
تفويته المقتول الانتفاع بحيوته وان جوزوا انه لولا هذا القتل لكان يموت او يقتله قاتل آخر ويعدون
هذا التفويت اساءة اليه ويذمون به على كل حال فلو كان ما ذكروه من مراعاة بقائه لولا القتل صحيحا لم
يكن هذا اساءة اليه ~~ويذمونه~~ مسيئا على كل حال عند العقلاء ومذموما بما فوّته من المنافع ومعلوم خلاف ذلك وان
وبعد لهم على هذه الطريقة ما يقولون فيمن قتل غيره وفي معلوم الله تعالى انه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر ظلما
ولو لم يقتله لكان يعيش مدة طويلة ينتفع فيها بالاموال والاحوال اعلى من توجبون عوض تفويته
ذلك القاتل الثاني ولم يقتله فان قالوا على القاتل الاول فكيف
المنافع في مدة التي علم الله تعالى انه لولا القتل الثاني لاحياه اليها وان قالوا على الثاني
ذلك على ما الزمتموه ما فوته القاتل الاول شيئا من منافعه لان المعلوم انه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر
يحدرون تفويت المنافع بما يفوت المنافع عنده ولولاه لحصلت ولهذا قلنا ان الله تعالى لو كان يعلم انه يميته لولا القتل
وان قالوا يستحق الاعواض القاتل لما استحق المقتول على القاتل عوضا على فوت تلك المنافع
قلنا هذا ابعد من كل بعيد كيف يستحق ذلك على من لم يفعل شيئا
بتفويت المنافع على القاتل الثاني وهذا كله لم يكن فيما بقي الا انه لا يستحق عوضا
ولم يفوت نفعا وانما كان في المعلوم انه يفعل ذلك لولا فعل غيره فاما ما يفعله بغيره فلا بد
على احد بتفويت مثل المنافع وهذا لا يصح في الاصول الا فيما يفعله الانسان بنفسه
من استحقاق العوض فيما يستحق مثل الاعواض فاذا قيل لنا فانتم كيف تقولون في مثل المسئلة
قلنا الحسن لا يوجب اعواضا فيما فات من المنافع ولا نراعي في ذلك العلوم وتوقعه دون ما ليس بمعلوم بل نقول
ان هذا القاتل يستحق به الذم على قطع منافع هذا المقتول ومنعه من الانتفاع بحياته المظنون انه كان ينتفع
بها لولا القتل ولا نقول انه يستحق على هذا التفويت اعواضا وهذه الطريقة التي سلكوها توجب عليهم ان يتوقف
العقلاء عن ذم من حبس غيره عن الانتفاع باموال وتجارات الا من الحابس عندهم ان يكون في المعلوم انه هذا لو لم
يحبسه لتقطع عن ذلك قاطع آخر وحبسه حابس آخر يجري هذا الحابس في ان يكون مفوتا للمنافع وجانيا ومعلوم

خلاف ذلك وان العقلاء يذمون من ذكرناه على كل حال وان جوزوا ما قدرناه ويجب ايضا فيمن سلب غيره
مالا ومعلوم لله تعالى انه لولا سلبه اياه لكان يبتاع به طعاما مسموما من حيث لا يشعر فيأكله ويتلف به
انه محسن الى هذا المسلوب المال لانه قد خلصه من تلف نفسه ويجب ان لم يكن محسنا من حيث كان الاحسان
يفتقر الى القصد اليه ان لا يكون مسيئا ولا مفوتا للنفع بالمال بل قاطع عن المضرة بالمال والذي فرقوا
بين المعلوم لله تعالى وبين احدنا في انه تعالى اذا اماته لا يستحق عليه الاعواض بتفويت المنافع ليس بشيء لان المراعى
عند العقلاء في هذا الموضع تفويت ما كان حاصلا او ممكنا من المنافع سواء كانت تفضلا او استحقاقا
الا ترى ان من قتل غيره ومعلوم انه لولا القتل كان ينتفع بما اتصل اليه من غيره على جهة
التفضل يستحق الذم بلا خلاف على مثل المنافع والعوض على مذهبهم ولا فرق بين ان يفوته منافع واجبة
له او منافع غير مستحقة. والذي فرقوا بين المال وغيره مما ينكر الانتفاع به فتكثر الاعواض عليه
وان المال لا ينكر الانتفاع به لان صاحب المال تسكن نفسه ويتقوى قلبه في كل حال بحصول المال في يده ويتزايد
بذلك سروره دائما متصلا فجرى المال مجرى غيره من اللباس وسائر ما ذكروه فلا وفي انه ان كل من
غصب وحيل بين مالكه وبين الانتفاع بذلك المغصوب ~~لكان لولا الانتفاع~~ فان الذم الذي يستحقه من العقلاء
على مثل الاساءة انما يزيد ويتضاعف بحسب الانتفاع بذلك المغصوب فاذا كان الانتفاع اما متكررا او في حكم
واحد يتضاعف الذم وان نقص نقص الذم بنقصانه ومما يلزمهم على ما قدمناه ان يكون من غصب
دينارا ومعلوم من حال المغصوب انه لولا الغصب لكان يبتاع به ويربح فيه الف دينار ان يستحق من الذم
ثم من الاعواض على تفويت المنافع بهذا الدينار اكثر مما يستحقه من غصب خمسمائة دينار لولا الغصب
لما كان يتجر بها ولا يكتسب بل كان يلزمهم ان يزيد ذم من غصب الدينار الواحد الذي حاله ما ذكرناه واعواضه
المستحقة على ذم من غصب قنطارا ومعلوم انه لولا الغصب لاهلكه الله تعالى بهذا المال او غصبه غاصب آخر
وانما يلزمهم ذلك لان غاصب الدينار الذي ذكرنا حاله يستحق الذم على غصب الدينار وعلى تفويت المنافع العظيمة
به ويستحق اعواضا كثيرة توازي تلك المنافع وغاصب القنطار الذي وصفنا حاله يستحق الذم على غصب القنطار
فقط ولا يستحق ذما ولا عوضا على تفويت المنافع به فانها فائتة على كل حال بغيره على ان الذم في الغصب انما يستحق
لاجل تفويت المنافع فاذا راعينا ما في العلم انه يقع وجب ان يكون من غصب ما في العلم انه لولا الغصب لتلف بالله
او بغيره ان لا يستحق ذما قليلا ولا كثيرا لانه ما فوت نفعا بغصبه وللنظر في هذا الموضع مجال ونظر
ولعلنا ان نستقصيه ونذكر ما يتحرر لنا فيه في مكان آخر ان شاء الله تعالى ونستمد المعونة. الكلام في الآجال
في حقيقة الاجل وفائدته اعلم ان الاجل هو الوقت والوقت هو الحادث الذي تعلق حدوث غيره به فيجعل
طلوع الشمس وقتا لقدوم زيد اذا كان المخاطب يعلم طلوع الشمس ولا يعلم متى يقدم زيد فمتى كان

عالما بعدم زيد وغير عالم بطلوع الشمس جاز ان يوقت طلوع الشمس بعدم زيد وقد يمكن التوقيت بما يجرى
مجرى الحادث وان لم يكن حادثا على الحقيقة مثل ان يقول يدخل زيد الدار عند تلف حيوة عمرو لان تلف
حيوته يجرى مجرى الحادث ولاجل المراعاة في الوقت ان يكون حادثا او ما جرى مجرى الحادث لم يجز التوقيت
بالعدم بعاق ولا بالباقيات واجل الدين هو الوقت الذي يحل فيه الدين ويستحق عنده واجل الموت هو
الوقت الذي يقع فيه الموت كذلك اجل المقتول هو وقت القتل فكما لا وقت لموته الا وقت واحد وهو
الذي حل فيه الموت فكذلك لا اجل لموته الا ما وقع موته فيه والقتل في هذا الباب بمنزلة الموت ولا يجوز
ان يكون الزمان الذي يعلم الله تعالى انه لو لم يقتله القاتل لعاش اليه زمانا فيه اجلا له على هذا التقدير لانه وان
صح تضرب من التقدير ان يكون اجلا لموته فان موته لم يقع فيه فلا يسمى والموت غير واقع فيه اجلا له كما لا يسمى بانه
وقت لموته ولم يقع موته فيه ولهذا لا ينبغي ان للانسان الواحد اجالا كثيرة وبالتقدير لا يجوز اطلاق الاسم
كما لو قدرنا ان الله تعالى يعلم انه ان بقي هذا المقتول رزقه الاموال والاولاد والاحوال العظيمة والولايات السنية
ان يطلق بان ذلك كله رزق له وان كان الموصل اليه لقبله رزقه والمتعلق بقوله تعالى هو الذي خلقكم من
طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده في اثبات اجلين غير صحيح لانه تعالى لم يصرح في الاية بان الاجلين لامر واحد و
يجوز ان يريد بالاجل الاول اجل الموت وهو الذي يقع فيه الموت وبالاجل الثاني اجل حيوتهم في الاخرة لانه
لا يحول حاله اجل كالموت ويقوى هذا الوجه انه اعم لجميع بهذا القول وليس للجميع اجلا بالموت وانما
هو على قول المخالفين لبعضهم وحمل القول على العموم اولى ولا يليق العموم الا بما ذكرناه وقوله تعالى وانفقوا
مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين وقوله
حاكيا عن نوح عليه ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون يغفر لكم ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى لا حجة فيه لانه يجوز تسمية
المقدر من وقت الموت بانه اجل مجازا وتشبيها فمجاز القران اكثر من ان يحصى وانما منعنا من ان يكون ذلك حقيقة

فصــــل في ان المقتول كان يجوز ان يعيش لولا القتل وان موته في تلك الحال غير واجب تبقية المقتول
لولا القتل ممكنة غير مستحيلة كما ان اماتته كذلك ولا دليل يدل قطعا على احد الامرين يجب التوقف وذلك
وغير ممتنع ان يكون الصلاح فيمن يقتله احدنا في ان يحييه الله تعالى الى مدة اخرى كما انه لا يمتنع ان يكون الصلاح
ان يميته الله تعالى لولم يقتل فالشك واجب على كل حال وليس لاحد ان يقول ان تجويز ذلك يقتضي ان يكون
القاتل قطع اجله الذي جعله الله تعالى له وذلك انا قد بينا ان اجل القتل هو الوقت الذي يقع فيه القتل
دون ما يجوز ان يبقى اليه او يموت فيه تقديرا فليس فيما اخرناه قطع اجل على ان ما يعلم الله تعالى انه لولم يقتل

لمات فيه من الاوقات انما جعل اجلا بالعلم والتقدير وذلك لا يمتنع من القدرة على خلافه لان تعلق القدرة
بما ثبتنا وله لا يتغير بان يعلم او يكتب خلافه والعلم بالشيء انما هو تبينا وله على ما هو به ولو كان العلم
يوجب المعلوم لكان كالسبب فكنا اذا علمنا من غيرنا انه يفعل شيئا فقد اوجبنا فعله ووجب اضافة
ذلك الفعل الينا ولو كان العلم يوجب لكان اكد من القدرة لان القدرة قد بينا انها لا توجب الافعال
وبهذا ينقض استغنائها بالعلم في وقوع الفعل عن القدرة واحدنا يقدر على الضدين ويعلم الله تعالى
انه يفعل احدهما ولا يخرج عن كونه قادرا على الاخر وانا لو جوزنا ذلك لانتقضت حقيقة كونه قادرا
وقد الزم من قال منهم بهذا القول بان كل من مات بسبب يتعلق بالله تعالى من غرق او هدم وما اشبههما انه كان
يموت لا محالة لولم يمت بهذا السبب والزموا ايضا من ذبح غنم غيره محسنا اليه لانه لولم يذبحها
لماتت ومعلوم انه يستحق اللوم والتوبيخ وليس يلزم هذا على تجويزنا موت الغنم لولا الذبح لان التجويز
في هذا الباب يخالف القطع وبالتجويز لا يخرج الذابح من ان يكون متصرفا في ملك غيره على وجه يقبح وما
التجويز لموت الغنم في انه لا يخرج الذبح من ان يكون قبيحا الا انه يجوز احدنا فيمن يسلبه المال ان يكون الفقر
اصلح له في دينه من الغنى ولا يقتضي ذلك حسن سلب المال فالتجويز يخالف القطع في هذا الموضع

فصــــل في ان المقتول لا يجب القطع على انه لولم يقتل لبقي لا محالة الجملة التي
قدمناها في صدر الفصل المتقدم لهذا الكلام يدل على ان المقتول كما لا يجب القطع على انه لولا القتل
لمات لا محالة كذلك لا يجب القطع على انه كان يعيش لا محالة لان الدليل القاطع على احد الامرين مفقود
ولانه من الجائز ان يعلم الله تعالى انه لو ابقاه لولا القتل لتعلقت ببقائه مفسدة فيجب اخترامه وليس يجب اذا
كنا لا نقطع على بقائه لولا القتل ان لا يكون ظالما بقتله لان القاتل مضر به على وجه الظلم وقاطع
له عن المنافع التي يظن حصولها له لولا القتل فيجب ان يكون الظالم مستحقا للذم على القتل لا محالة وقد
قيل في ذلك انه تعالى قد كان يجوز ان يميته من غير الم فليس يخرج ايلامه لاستحقاق الظالم له من صفة العلم
وقيل ايضا يجوز ان يعلم الله تعالى في ان ما يفعله من الم الموت بهذا المقتول لولا القتل مصلحة ويحسن
ايضا التجويز في الدين وليس كذلك ما يفعله القاتل من الالم وقيل ان الالم الذي يفعله القاتل
له صفة الظلم وان كان عليه عوض على سبيل الانتصاف وما يفعله العالم سبحانه وتعالى من الموت له صفة الانعام
لانه يعوض عليه من المنافع بما يصغر في جنبه تحمل ضرر الموت ومما ذكر في هذا الباب انه لو وجب القطع على ان المقتول
لولا القتل لكان يعيش لا محالة لوجب فيمن اتلف ثوب غيره ان يقطع على انه لولم يتلفه لكان يبقى صحيحا ومعلوم

بطلان القطع على ذلك وان الثوب كان يجوز لولا تلفه بهذا التلف ان يتلف بسبب اخر ولما ان يجوز بقاء الثوب الى
يخرج فيتفله من ان يكون ظالما وكذلك القول في القتل وايضا فقد ثبت فيمن اماته الله تعالى بسبب من فعله
من حر او برد او غرق وهدم انه كان يجوز ان يعيش لولا هذه الاسباب وكذلك القول في القتل هذا الوال
فان قيل كيف القول عندكم في قاتل يقتل جمعا عظيما اتجيزون ان يكون القتلى اما انهم في ذلك
الوقت لولا القتل ام لا تجيزون ذلك فان اجزتموه فهو محال لانه لا يجوز ان يتفق مثل ذلك من غير علم كما لا يتفق
الصدق في الاخبار الكثيرة من غير علم واذا لم يكن جائزا بطل قولكم في كل مقتول ان جواز بقائه كجواز موته
قلنا الصحيح انه لا يجوز ان يتفق قتل الجمع العظيم في الوقت الذي يعلم الله تعالى فيه ان الصلاح
لولا القتل اخترام جميعهم فيه وليس ذلك مبطل لما قلناه لان كلامنا في كل مقتول يعين ان يجوز موته و
بقاؤه على حالة متساوية لان الواحد ومن جرى مجراه يجوز ان يتفق قتله في الوقت كان القتل فيه ان يموت لولا
القتل كما يتفق الصدق من الواحد والاثنين وان لم يجز اتفاقه من الجماعة.

الكلام في الارزاق

اعلم ان الرزق هو ما يصح ان ينتفع به المرزوق ولم يكن لاحد منعه منه وربما قيل ما هو بالانتفاع به اولى
والدليل على صحة هذا الحد ان ما اختص بهذه الصفة سمي رزقا وما لم يكن عليها لا يسمى رزقا و
البهيمة مرزوقة على هذا الحد لان كل شيء صح ان ينتفع به ولم يكن لغيرها منعها منه فهو رزق لها ولهذا لم يكن
ما نملكه من الزرع رزقا للبهائم لان لنا منعها منه وليس لنا منع الكلأ والماء غير ان الكلأ والماء قبل
ان تاخذه البهائم بافواهها لا يكون رزقا لها وانما يسمى رزقا لها اذا حصل في افواهها لانه في هذه
الحال لا يجوز لنا ان نمنعها منه وقبل هذه الحال لنا ان نمنعها من كل شيء منه بان نسبق اليه فلا يثبت فيه قبل
التناول شرط التسمية بالرزق فان سمي الكلأ والماء قبل التناول والحيازة بانه رزق لشخص معين من عاقل
او بهيمة فعلى جهة التوسع والمراد به انه يصير رزقا متى تناول ومعنى الملك ما يثبت للبهيمة بخلاف
ما مضى في الكتب لانها تختار الكلأ والماء عند حصوله في فيها يصح منعها منه كما يصح ذلك في العاقل
الا انهم للتعارف لا يسمون بالملك الا من له علم وتمييز حاصلان او متوقعان كالطفل والمغلوب
على عقله ومعنى الرزق يقرب من معنى الملك وهما متداخلان حتى ان احدهما لا يكاد ينفصل وانما ينفرد
الله تعالى بالملك دون الرزق فيعلم بذلك ان صحة الانتفاع من شرط التسمية بالرزق دون الملك
وقد مضى لاصحابنا في هذا الباب ما سنذكره في كلامه وانما تشددوا في الفصل بين معنى
الملك والرزق فادعوا ان الملك يفضل عن الرزق فانه يجري فيما على ما لا يسمى رزقا وتعلقوا

في ذلك الملك

في ذلك باشياء الاول فما ان الطعام والماء رزق البهائم والعقلاء وليس بملك لهم والثاني ان
المبيح لغيره طعامه يوصف ذلك الطعام بانه رزق لمن ابيح لهم ولا يوصف بانه ملك له قبل ان يحوزه
الثالث ان الانسان قد يملك الضار والمنافع من امواله ولا يوصف الضار والنافع من امواله
ولا يوصف الضار بانه رزق له الرابع انهم يقولون رزقه الله تعالى ولدا وعقلا لما كان مختصا
بالانتفاع بها ولا يكون ذلك ملكا والجواب عن الاول انا قد بينا ان الكلأ والماء ليس
برزق قبل التناول وكيف يكون رزقا على اصولكم وحدكم في الرزق لا يثبت فيه لانكم تشترطون
انه ليس لاحد المنع منه وهذا غير موجود في الكلأ والماء لان كل احد يجوز ان يمنع غيره منه بالسبق
اليه وعن الثاني ان المبيح طعامه لغيره له ان يمنعه منه قبل ان يتناوله ويحصل في يده فكيف
يكون رزقا له قبل التناول وشرط الرزق لم يثبت فيه والقول في ذلك كالقول في الكلأ والماء وعن
الثالث ان الضار الذي لا نفع فيه البتة من اموالنا لا نملكه لان لغيرنا منعنا منه لقبحه فكيف يوصف
بالملك وشرط هذا الوصف لا يثبت وعن الرابع انا لا نمنع من وصف الانسان بانه يملك الانتفاع
بولده وعقله كما نقول ان ذلك رزقه واذا اطلق فيما ذكرناه انه رزق فمعناه ان الانتفاع به رزق
وكذلك الملك فان قيل فما معنى الملك قلنا كل من قدر على التصرف في شيء ولم يكن
لاحد منعه منه سمي بهذا مالكا ولهذا وصف الله تعالى بانه مالك يوم الدين على هذا المعنى دون غيره وانما
وصفنا الانسان بانه يملك عبده وداره لانه يقدر على التصرف فيهما وليس لاحد منعه من ذلك ولهذا لا
يصفون دار غيره بانها ملكه وان قدر على التصرف فيها لان لغيره ان يمنعه والوكيل ان تصرف في مال الموكل
فلا يوصف بالملك لانه نائب عن غيره والنفع بذلك التصرف عائد على موكله وانما فارق الملك الرزق
على ما ذكرناه من حيث فارقنا الرزق في الانتفاع وليس ذلك بواجب في الملك وان كان ربما عرض فيه

فصل في ان الرزق لا يكون الا حلالا والحرام لا يوصف بذلك

اذا ثبت ان الرزق ما لم يكن لاحد المنع المرزوق من الانتفاع به فلا يجوز ان يكون الحرام رزقا لان الحرام
يجب المنع منه وايضا فلا بد من اختصاص الرزق بمن يضاف اليه فان كان من حيث صح ان ينتفع به
وليس لاحد منعه وهو الصحيح يقتضي ان يكون الحرام خارجا عنه وان كان وجه الاختصاص صحة الانتفاع
به والتمكن منه فيجب ان يكون اموال الناس رزقا لكل غاصب جائر تمكن من اخذها وكان يجب فيمن
تمكن من وطي زوجة غيره ان يكون ذلك رزقا له كما هو فيما ابيح له وكان يجب ايضا ان يكون المحرمات

من الخمر والخنزير والميتة لنا ارزاقا على هذا الوجه وايضا فان الله تعالى مدح من انفق من رزقه لما كان
امرنا ان ننفق مما رزقناه ولا خلاف في انا منهيون عن الانفاق من الحرام فليس برزق لنا وايضا
فان الله تعالى مدح من انفق من رزقه وجعل هذه الصفة من سمات المومنين وخصائصهم فلولا ان المنفق
من نفق من غير رزقه لما كان لذلك وجه فان قيل كيف ينفق مما لم يرزق وكيف يأكل رزق غيره
قلنا كما جاز ان ينفق مما لا يملك وكما جاز ان يأكل ملك غيره ومال غيره ومما انعم به على غيره وليس
هذا كالا ان رزق غيره مغالبة لله تعالى لان الله تعالى انما جعله رزقا له بان حكم بذلك ودل عليه وليس
معنى ذلك انه يمنع غيره من تناوله ويحمل المرزوق على اكله لا محالة فلا معنى لذكر المغالبة كما لا معنى
لذكرها في تناوله ملك غيره **فصل** في اضافة الرزق وكيفية طلبه واجتلابه
والرد على من حرم المكاسب الرزق وان كان عبارة عن الجسم الذي يصح الانتفاع به او عن طعومه وان
ابيح فمعلوم ان ذلك بالله تعالى ومن خلقه فاضافته اليه واجبة وان كان عن تصرفنا فيه على الوجه الذي ننتفع به
فلولاه تعالى ما صح منا هذا التصرف والانتفاع لانه سبحانه تمكن منه بالقدرة والالات ولو لم يكن الا خلق
الحيوة والشهوة وهما الاصل في المنافع فالاضافة ايضا للرزق اليه تعالى من هذا الوجه واجبة وليس
يمتنع مع هذا ان يضيف الرزق الينا في بعض المواضع اذا كان على جهة الهبة والوصية وما يجري مجراهما
ولهذا ابيحاك رزق السلطان الجند ولا نباك فيما يملك بالبيع انه رزق من البايع لانه قد اخذ العوض
عنه ولا نبالك في الارث انه رزق للموروث لان السبب الذي وقع التمليك به من غير جهته ولا تابع لاختياره
وكذلك لا تعالى في الغنائم انها رزق من الكفار لهذه العلة **فاما** الكلام على من حظر
المكاسب فواضح لان العقل دال على حسن طلب الرزق واجتلاب المنافع من الوجوه التي لا قبح فيها
ونعلم حسن ذلك ضرورة وربما لم يرد صفة التوصل الى النفع على الحسن فيكون مباحا وامثلته من طلب
وارباح ومحروث المزارعات والتجارات كثيرة وربما كانت له صفة الندب بان ينفع بذلك غيره من
اهله واحبابه وربما كانت له صفة الواجب بان يدفع به عن نفسه ضررا من غير بلوغ الى حد الالجاء
وربما بلغ الالجاء فكيف يدفع حسن ما هذه حاله ويدعي تحريمه وقد امر الله تعالى بطلب الرزق والتوصل الى
المنافع والتاجر في كثير من اي القرآن فقال تعالى وابتغوا من فضل الله وقال تعالى ولا تأكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال تعالى واذا حللتم فاصطادوا وامر ذلك في
الكتب اكثر من ان يحصى وانما حمل بعض من المكاسب على اظهار هذا المذهب الكسل وعلى العجز وربما وهو
الاغلب جعلوا ترك التكسب طريقا الى التكسب اجتذابا للمنافع وجذبا لايدينا ولولا ما قدم اليهم من المأكولات

وان لا يمدوا اليهما يدا بل يلزم ان لا يمضغوا اللقمة بعد حصولها في الفم وايلاجها لان ذلك
مفارقة للتوكل الذي يدعون التزامه واذا جاز ان يفارقوه بشيء واحد جاز في اشياء فاما
التوكل في الحقيقة فهو طلب الشيء من جهته وعلى الوجه الذي ابيح لطالبه منه وان لا يقع جزع وقنوط
عند فوته ولهذا روي عن النبي صلعم انه قال لو توكلتم على الله تعالى حق التوكل لرزقكم كما
يرزق الطير تغدوا خماصا وتروح بطانا فنسبها مع الغدو والرواح في طلب الرزق
متوكلة على انه لا فرق بين من حمل التوكل على الكف عن طلب الحلال من الرزق من جهاته المباحة
وبين من حمل ذلك على الكف عن طلب الاولاد والحلوم وآدابا لان ذلك كله من قبيل المنافع و
تعلقهم بان الحلال قد اختلط بالحرام ليس بشيء لان يد الحي اذا كانت ثابتة على شيء
ملكا فالظاهر انه يملكها ما لم يعلم انه حرام وقول من في يده حرام وحلالا اذا كان عدلا مقبول
في تمييز الحلال من الحرام وما علينا اكثر من الظاهر كما ليس على الوارث الواصل اليه ميراث قريبه
ان يتفحص عن جهات ملك الموروث بل يتبع الظاهر وتعلقهم بان في التكسب
معونة للظلمة بما يدفع اليهم من التجارات فلا اعتبار والخرائب باطل ايضا
لان القصد معتبر في هذا الباب ونحن نعلم ان التاجر لم يقصد بالتجارة نفع اصحاب
العشور بما يحمل اليهم وانما قصد نفع نفسه وهو على غاية الكراهة لما يوجد عن ذلك من
ضريبة فكيف يوصف بانه معين مقو للظلمة ولو جاز ذلك لجاز ان يوصف تعالى بانه معين
ومقو للكفار والظلمة بما خلقه فيهم من القدر والالات والصحة وهل ما يأخذه الظلمة
منه كل الا كما يأخذ اللصوص من الطرق من اموال الناس لا يقبح التجارة او كما يأكله
الذئب من الغنم فانه لا يقبح لاقتناء الغنم اذا غلب على الظن ان الذي يبقى منها ومن
متعلقة منفعة على مشقة ارتباطها ومن حمل طلب الرزق وابتغاء المنافع الدعاء لله تعالى
والمسألة له في ان يرزق ويغنيه وليس الاحوال بطعن في طلب الرزق بالدعاء بان يقول كيف
يطلب حالا يأمن كونه مفسدة وقبيحا وذلك ان الداعي لله تعالى في ان يرزقه لابد ان يشترط
فيه او معلنا متى لم يكن ذلك قبيحا واذا شرط ذلك خرج الدعاء من ان يكون طلبا لمحظور
ان يكون مفسدة والكلام في شروط الدعاء وموانعها واحكامها طويل وليس هذا موضع تقصيه

الكلام في أسعار اعلم ان السعر هو تقدير البدل فيما يباع به الاشياء و
لا يسمى نقص البدل بانه سعر الاترى ان الدراهم لا يوصف بانها اسعار وان كانت اثمانا للمبيعات
وان وصف تقديرها بذلك فيقال هذا المبتاع بكذا وكذا درهما وقيم المتلفات لا يلزم على هذا
الحد ان يكون اسعارا الا انا انما خصصنا اسم السعر بتقدير البدل في البيع وقيم المتلفات خارجة
عن المبيعات ومن الناس من شرط في حد السعر ان يكون ذلك على جهة التراضي احترازا
من قيم المتلفات وليس يحتاج الى هذا الاحتراز لان ذكر البيع يغني عنه في اخراج قيم المتلفات منه ولما
كان السعر يتعاقب عليه الوصف بالغلاء والرخص وجب ان نحد الرخص والغلاء وحد الرخص هو
انحطاط السعر عما جرت به العادة في وقت ومكان مخصوصين لان انحطاط سعر الثلج في الحال الباهرة
البائفة لا يعد رخصا وكذلك في زمان الشتاء فكذلك اشترطنا الوقت والمكان والغلاء
هو زيادة السعر على ما جرت به العادة به في وقت مخصوص ومكان مخصوص وبحسب انضاف كل واحد
من الرخص والغلاء الى من فعل ما هو كالسبب فيه فان قلل الله تعالى عدد الناس بان اماتهم او نقص
من شهواتهم او ضعف شهواتهم الى الاقوات او كثر ذلك الشيء الذي نقص سعره كان الرخص مضافا
اليه او بالعكس من ذلك الغلاء فانه اذا كثر الناس او قوى شهواتهم وقلل في النبات اقواتهم
كان الغلاء مضافا اليه تعالى ولذلك وجب الصبر عليه والرضا به والتسليم من غير تسخط والتضجر لانه تابع
للمصلحة واذا كان سبب الرخص من جهة العباد لتسعيرهم الامتعة بالثمن الناقص ومنعهم من الاحتكار
والادخار او جلبهم للامتعة وتسهيلهم السبيل الى ورودها فان الرخص مضاف اليهم ولو بالعكس
من ذلك الغلاء لان الظلمة اذا ادخروا الاقوات ومنعوا الناس من بيع ما فضل بهم منها ليتوفر
اسعار ما خصصهم او حملوا الناس بالرهبة على تسعير وافر واكثر فيما يلزمونه من الاغيار
والضرائب حتى زاد السعر فالغلاء مضاف اليهم وهم المذمومون

الكلام في الافعال وما يستحق بها وعليها وتمييز احكام ذلك وتفصيله

قد ذكرنا في صدر الكتاب عند كلامنا في العدل اقسام الافعال من حسن وقبح واقسام الافعال
الافعال الحسنة ومراتبه ونريد الآن ان نبين في هذا الموضع ما يستحق على هذه الافعال من
صنوف الاستحقاقات واحكامها والمستحق من الافعال المدح والثواب والشكر والذم والعقاب
والذم والعوض وحد المدح هو القول المنبئ عن عظم حال الممدوح وحد الثواب هو

النفع المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل وربما زيد في ذلك فقيل النفع المستحق الخالص
وحد الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم وحد الذم ما انبأ عن اتضاع حال
المذموم وحد العقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة
واما العوض فقد بيناه فيما تقدم وما يستحق بعض الالم فلا معنى لاعادته والفعل لا يكون
مدحا الا بشرائط الاول ان يكون موضوعا للاعظام والثاني ان يقصد فاعله الى التعظيم
والثالث ان يكون المادح عالما بعظم حال الممدوح وقد اجرى قوم الاعتقاد والظن
لعظم حال الممدوح مجرى العلم والدليل على ان المدح من شانه ان يكون مستحقا ولا يكون كذلك
الا مع العلم بالاعظام اما ثابتا نحو من يمدحه ونعلم من حاله ما يقتضي التعظيم او مفقودا نحو مدح
من غاب عنا شرط بقائه على الحال الموجبة للتعظيم والمدح لا يكون الا خبرا ولهذا يدخل فيه
الصدق والكذب ولا شبهة في انا اذا قلنا فلان عالم او فاضل وقصد الى التعظيم فانه مادح
له وليس يمتنع ان يسمى ما يرجع من ذلك الى القلب مدحا اما على طريق التحقيق او التجوز كما سموا
بالشكر ما يرجع الى القلب من معرفة من المحسن ومن لم يحسن مع القصد الى اعظام المحسن
فيكون ايضا المعرفة بمن يستحق المدح ومن يستحقه مع القصد الى الاعظام مدحا وان كان الاصل
هو القول فاما الاعظام فيدخل في القول والفعل معا لان من قام لغيره قاصدا الى التعظيم
فقد اعظمه كما يكون كذلك من قبل راسه والاعظام مثل الاعظام كالقيام فصار الاعظام كالقول
فعل وضع للانباء عن عظم حال المعظم فاما الثواب فلا شبهة في انه بالصفة التي
ذكرنا لانه يكونه نفعا يتبين مما ليس بنفع من ضرر وغيره وبكونه مستحقا يتبين من التفضل والمقارنة
التعظيم ليس يتبين من العوض وانما قلنا ان حد الشكر ما ذكرناه لان من اعترف بنعمة غيره
مع تعظيم له مع تعظيم له يسمى شاكرا ولو عري الاعتراف من التعظيم لما كان شاكرا كما لو عري التعظيم
من الاعتراف وقارن الجحود لم يكن كذلك وقد يكون الشكر عندهم باللسان وهو الاصل وقد يكون
بالقلب على ما تقدم ذكره والحمد هو الشكر بعينه وحكم الذم في انه القول المنتقر الى القصد
والعلم لحال المذموم حكم المدح الذي قدمناه وان وصف به ما يرجع الى القلب فعلى سبيل المجاز
كما قلنا في المدح والشكر فاما الاستخفاف فلانه يكون بالقول والفعل معا لان من لم يقم
لغيره وهو ممن يجب القيام له يعد ذلك منه استخفافا وانما حدانا العقاب بما ذكرناه لان وصفه بالضرر

يستحق وما ليس بضرر من نفع وغيره ووصفه بانه مستحق يميزه من الظلم وغيره ومقارنة الاستخفاف
ولا نهاية تميزه مما يفعله الله تعالى من الاعراض وان كان مستحقا ايضا يميزه ايضا من ذلك والذي يستحق
به المدح هو الواجب والندب والامتناع من القبيح وانما قلنا ذلك لان ما عدا ما ذكرناه
هو المباح والقبيح ولا حظ لهما في استحقاق المدح ولا فعل يستحق بالاخلال به المدح الا القبيح
لان ما عدا القبيح من الافعال هو المباح والواجب والندب ولا نصيب للمباح في ذم ولا مدح وفي الاخلال
بالواجب يستحق الذم وهو مناف للمدح والندب لو استحق بالاخلال به المدح لكان تركه اولى
من فعله وفي ذلك نقض كونه ندبا فاما شرط استحقاق المدح على الفعل الواجب
فهو ان يفعله اما لوجوبه او لجهة وجوبه ولا يفعله كذلك الا وهو عالم بوجوبه او وجه وجوبه
والذي يدل على وجوب الشرط انه لو لم يجب لصح ان يستحق المدح وان فعله
ساهيا وايضا فكان يجب ان يستحق المدح عليه وان فعله للشهوة واللذة والمنافع
العاجلة لانه اذا كان وجه استحقاق المدح انما هو ايقاع نفس الفعل من غير اعتبار بما
ذكرناه لم يتغير الحال بقصد الشهوة واللذة اما الندب فيجب ان يفعله لكونه ندبا حتى
يستحق المدح عليه وانما يفعله للنفع العاجل والدليل على ما نعلم ذكره واما
القبيح فيجب ان لا يفعله لكونه قبيحا او لوجه قبحه فلا بد اذا من ان يكون عالما بالقبح او وجهه

فصل في صفات الثواب واحكامه والكلام في دوامه وانقطاعه

اما الثواب فيستحق بما يستحق به المدح من الوجوه الثلثة الذي ذكرنا في استحقاق المدح
باشتراط حصول المشقة بذلك اما بالفعل نفسه او في سببه او ما يتصل به وانما ذكرنا السبب
وما يجري مجراه لان الاخبار وردت بان وطي الرجل زوجته يستحق به الثواب وهو لذة بغير مشقة و
انما جاز ذلك لان في قصره نفسه على هذه الجهة وعدوله عن الوطي الحرام مشقة عليه وانما بينت
انه لا بد من اشتراط المشقة في استحقاق الثواب انه لولا وجوب ذلك لجاز ان يستحق الثواب على اللذات
وجلب المنافع وايضا فان الثواب في مقابلة ما لولاه لكان ظلما ولولاه لم يحسن كالايجاب
وهذا يبين ان استحقاقه حصول المشقة لا محالة ويبين ذلك انه لو لم يعتبر في استحقاق الثواب المشقة
لاستحق القديم تعالى بفعل الواجب والامتناع من القبيح الثواب كما يستحق المدح فان قيل
وما الدليل على ان الثواب يستحق بالواجب اذا كان شاقا قلنا لانه لا فرق في العقول من الزام

المشقة وادخال المضرة فكما لا يحسن انزال المضرة التي لا يستحق الا للنفع فكذلك الزام الفعل
الشاق فان قيل اذا ثبت بما ذكرتموه انه لا بد من فعل الواجب من نفع فمن اين انه الثواب
دون غيره قلنا اذا ثبت انه لا بد من نفع فمن حقه ان يكون عظيما وكثيرا حتى يحسن
الزام الشاق لاجله ثم لا يخلو هذا النفع من ان يكون مدحا او عوضا او ثوابا ولا يجوز ان يكون مدحا
لان المدح في نفسه ليس بنفع وانما ينتفع بالسرور الذي يتبعه ولا ما يتبعه من سرور يبلغ
الى الحد الذي يقابل ما في فعل الواجب والامتناع من القبيح من المشاق العظيمة وذلك معلوم ضرورة
ولا يجوز ان يكون عوضا لان العوض لا يصاحبه تعظيم واجلال ومن حق ما يستحق على الطاعة من
نفع ان يكون مقارنا للتعظيم وايضا فالعوض من شانه ان يستحق بفعل من استحق
العوض عليه او ما جرى مجرى فعله ولا يكون من فعل مستحق فيها العوض والطاعة من فعلنا لا من
فعل الله تعالى فلا يمكن ان يكون المستحق عليها عوضا واذا كان الله تعالى هو الجاعل للواجب شاقا
والملزم له على هذا الوجه فيجب ان يكون هو الله تعالى هو المختص باستحقاق الثواب دون غيره والصحيح
انه لا دلالة في العقل على دوام الثواب وكذلك العقاب وان المرجع في دوام الثواب وفيما يقع على
دوام من العقاب الى الاجماع والسمع لانه لا دلالة في العقل على دوام ذلك وان جوزنا ان يستحق
دائما وفرض الشك في الشيء ان يعترض دليل القاطع عليه وقد استدل من ذهب الى
دوام الثواب والعقاب بان حملهما على المدح والذم فقال الوجه في استحقاق المدح و
الثواب واحد وكذلك الوجه في استحقاق الذم والعقاب واحد فاذا وجب دوام المدح والذم
وجب دوام الثواب والعقاب وربما اكدوا ذلك بان ما ازال احدهما بعد الثبوت يزيل الآخر
لان الندم على الطاعة والعقاب الزائد على الثواب لما ازال الثواب ازال المدح وكذلك الندم
على المعصية والثواب الزائد على العقاب لما ازال العقاب ازال الذم فيجب في جميع الدوام
فيقال لمن تعلق بذلك غير مسلم لكم ان وجه استحقاق المدح والذم هو وجه استحقاق الثواب
والعقاب وكيف يصح ذلك والقديم تعالى يستحق المدح على فعل الواجب ولا يستحق الثواب ولو فعل
القبيح تعالى عن ذلك لاستحق الذم دون العقاب وعند ابي هاشم ان الله سبحانه انه لو
كلف ولم يلطف لم يستحق المكلف متى عصى العقاب وان استحق الذم ولو عرف المكلف انه يغفر
عقابه لكان مغريا له بالمعاصي فان عصى استحق الذم ولم يستحق منه العقاب ولو لم يكن على احدنا مشقة

استحقاق

وكلفه في فعل الواجب لكان اذا فعله استحق المدح دون الثواب وهذا كله يدل على ان الوجه في استحقاق
الجميع مختلف وكيف يجوز ان يدعوا ان وجه استحقاق المدح والثواب واحد ووجه استحقاق المدح
والذم واحد وانتم تصرحون في كتبكم بان الثواب انما يستحق على مشقة الفعل والعقاب انما يستحق
على القبيح لا بايثار المكلف له على ما فيه مصلحة ومنعه من فعل الواجب فان قلتم المشقة
شرط وايثار القبيح على ما فيه مصلحة ايضا شرط وليس بوجه استحقاق ووجه استحقاق
الثواب والمدح واحد وهو فعل الواجب وعند ذلك وجه استحقاق الذم والعقاب واحد وهو قبح الفعل
قلنا لنا في ان ذلك شرط وليس بوجه كلام قد بيناه في جواب اهل الموصل الاولى فان الكلام
في هذه المسئلة وفي كل ما يتعلق بالوعيد هناك مستقصى مستوفى ثم نقول الا يكون اختلاف الشرط في استحقاق
المدح والثواب والذم والعقاب يجري اصلافهما في الدوام ويمنع من تساويهما فيه ويجري كاختلاف الشرط
يجري كالاختلاف في الوجه ثم اذا سلمنا هذا كله لم يحصل منها الا على الدعوى لانه ليس يجب اذا تساويا
في وجه استحقاق وشرط ان يجب تساويهما في الدوام الا ترى انهما مع التساوي فيما ذكره
لم يجب ان يكون المدح من جنس الثواب ولا الذم من جنس العقاب ولا ان يكون كل من استحق عليه احد الامرين
استحق عليه الاخر واذا كان اتفاقهما فيما ذكروه لم يجب تساوي احكامهما في الوجوه التي ذكرناها جاز ان
يختلفا في الدوام كما اختلفا في غيره من الاحكام والكلام عليهم في ان ما ازال المدح يزيل الثواب وما ازال
الذم يزيل العقاب يجري على ما رتبناه واوضحناه فنقول ليس الاحكام التي اشرنا اليها وان كان
مختلفة مع كالتعاق وفي كل الازالة التي ذكرتموها فالا كان الدوام يجري مجرى تلك الاحكام المختلفة
المزيل واحدا ومما استدلوا على دوام الثواب ان المستحق لا يعدو من وجهين اما ان يكون المعتبر
فيه مبلغا بعينه من غير تقدير بالاوقات واما ان يكون مقدرا بالاوقات من غير اعتبار لمبلغ بعينه
كاستحقاق الشكر على النعم والمدح على الواجب والذم على القبيح وان كان استحقاق الثواب من الباب
الاول فما هذه حاله يصح ان يوصل الى المستحق في حال واحدة لان المعتبر بقدره لا بالاوقات التي يفعل
فيها ولو جمع للمثاب ما يستحقه من الثواب في حال واحدة ثم قطع عنه لم يقابل ذلك ما عرض له من مشقة التكليف
ولم يحسن التكليف والتعريض فثبت ان استحقاقه هو على الوجه الثاني المتعلق بالاوقات وليس بعضها فيه
باولى من بعض فيجب ان يعم الجميع والجواب عن ذلك انه غير ممتنع عقلا ان يكون المستحق
من الثواب مقادير بعينها غير انها توصل الى المكلف في الاوقات الممتدة لمزيد سروره بها وتمتعه بوصوله
اليها ولا يجمع له في وقت واحد لان الثواب يجب ان يصل الى المثاب على اتم الوجوه واكملها وانفعها

ولهذه العلة اوجبنا في اهل الثواب ان يكونوا كاملي العقول ليزيد ذلك في سرورهم و
ابتهاجهم واوجبتم فيما يوفر من الثواب على اهل الجنة عوضا عما فاتهم منه في احوال
التكليف ان يكون متفرقا في الاوقات غير مجتمع حتى لا يحس بانقطاعه اذا انقطع وبعد
فليس من المسلم والمعلوم ان الثواب لو جمع للمكلف مع وفوره وزيادته عليها جزاء في حال واحدة
لكان لا يحسن تحمل مشقة التكليف له وليس يمتنع ان يحسن التكليف لاجله وان لم ينل في وقت
واحد لجلالة قدره وتضاعف علوه ووفوره ومما استدلوا به على دوام الثواب
انه لو استحق منقطعا لوجب ان يكون التفضل زائدا عليه لانه غير ممتنع ان يديم الله تعالى ما يتفضل
به من المنافع والجواب عن ذلك ان دوام التفضل وانقطاع الثواب لا يوجب ان يكون
التفضل على منزلة منه لان الثواب انما يبين من شرفه لوقوعه على وجه التعظيم والتبجيل الذي
لا يقع عليهما التفضل فدوامه كانقطاعه في علو منزلته على التفضل ويلزم على هذا قبح
ادامة التفضل حتى لا يساوي الثواب في الدوام وقد اجمعوا على حسن الزائد من التفضل اذا كان من
مذهبهم ان اقل ما يستحق بالطاعة الواحدة جزء واحد من الثواب فكيف يقولون انه لا يحسن
التفضل باقل قليل الثواب وهل شيء اقل من جزء واحد فان تعللوا بما يقولونه من ان
المثوبة من المتفضل عليه والمثاب انما يحسن لاجل ما عرض له المكلف وهو تكلف طاعة واحدة
وانما يكلف الطاعات الكثيرة من المعارف وغيرها والثواب على ذلك عظيم لا يتفضل بمثله وهذا
تعلق منه بالباطل لان التكليف متناول لكل طاعة في نفسها ووجه حسن تكليفها لا يتعلق
بغيرها واذا استحق بالطاعة الواحدة الجزء الواحد من الثواب الذي حسن التعريض لها من
اجله وحسن التفضل بمثل هذا الجزء الواحد فقد سقط الكلام ومما استدلوا على دوام
الثواب ان انقطاعه يؤدي الى تكدير الثواب وتشويبه بالمضار لان المثاب اذا جوز انقطاع ثوابه إنّ
لحقه من ذلك غم وحسرة وخرج عن صفة الثواب والجواب عن ذلك ان الله تعالى يصرف
المثابين عن الفكر في انقطاع ثوابهم ويلهيهم بما هم فيه من اللذات العظيمة عن تذكره والتفكر
فيه فقد نرى كثيرا من اهل الدنيا تشغلهم وفور اللذات وكثرة وصولها اليهم عن السهو الى
التفكر في انقطاع ما هم فيه حتى لا يخطر ببالهم مع كمال عقولهم وقد استقصينا الكلام

في هذا الاستدلال في حصول مسائل الموصل التي اشرنا اليها وعارضناهم بان اهل الجنة اذا لم يتبغضوا ويغتموا بعلم
كثير منهم لعقاب اولادهم واقاربهم الذين يجرون مجرى نفوسهم في التألم ويتألمون به وحصولهم في النيران وكذلك اذا
لم ينقص نعيمهم علم بعضهم بزيادة مرتبة بعضهم في الثواب على بعض جاز ان لا يتألموا بتجويز انقطاع نعيمهم فان
اعتمدوا على انه تعالى يجوز عنا حسرا لامر قلنا مثله في الآخر وان قيل ان ما ذكرتموه
لا يدل لهم بانه مستحق قلنا مثله في الانقطاع حذو النعل بالنعل وفي الناس من يذهب الى ان
خلوص الثواب من الشوائب مما يوجبه العقل ويدعون انه لو لم يخلص من الشوائب لما كان مقابلا للمشاق
التكليف ولا كان الترغيب مثله تاما والصحيح خلاف ذلك وليس في العقل دلالة على انه لابد من خلوص
الثواب لان الثواب مقابل لمشاق التكليف ان كان يتخلله غيره لعظمه في نفسه ومقرونه بمقارنة
التعظيم والاجلال له الذي بان به وانما علمنا خلوص ثواب المثابين في الجنة من الشوائب بالسمع والاجماع

فصل في استحقاق الذم ووجهه وكيفيته وتفصيل احكامه الذم يستحق بفعل
القبيح وبان لا يفعل الواجب وانما قلنا ذلك لان ما يحدثه الفاعل القبيح من افعال المكلف سوى الواجب
والندب والمباح والواجب والندب يستحق بفعلهما المدح ثم كيف يستحق بهما الذم والمباح لا يستحق
الذم بفعله ولا المدح ولا يستحق الذم فاعل القبيح والمخل بالواجب الا بعد ان يكون متمكنا
من الاحتراز من ذلك اما بان يكون عالما بقبح القبيح والواجب او متمكنا من العلم وخالف ابو علي
في ذلك الموضع فذهب الى ان الانسان لا يستحق الا على فعل وادعى ان من لم يفعل ما وجب عليه لابد من ان يكون
فاعلا لترك القبيح لاجله يستحق الذم وقد كان المتقدمون من المعتزلة يحدون الواجب ما له ترك قبيح فلا يصح
في حده ما يستحق الذم بان لا يفعل والذي يبين بطلان حدهم الذي حكيناه ان قبح الترك تابع لوجوب
الواجب فوجوب الواجب هو الاصل فكيف يحد بما ذكروه وهو مؤد الى ان يتعلق وجوبه بقبح تركه ويتعلق
قبح تركه بوجوبه وهذا يقتضي تعلق كل واحد منهما بصاحبه وينقض هذا الحد ايضا ان في الواجبات ما لا ترك
له اصلا والترك لا يدخل في افعال الله تعالى وان دخل فيها الوجوب وايضا فلو كان الامر على ما ذكروه في حد
الواجب وفائدته لكان لا يصح ان يعلم الواجب واجبا من لا يعلم ان له تركا قبيحا والمعلوم خلاف ذلك لانا
نعلم وجوب رد الوديعة على من طولب بها ونعلم انه ما ردها اذا لم يزل من مكانه وان لم نعلم تركا قبيحا
ولو علم الترك في هذا الموضع لكان معلوما بالاستدلال ووجوب رد الوديعة معلوم بالضرورة فكيف
يكون معناه وفائدته معلومين بالدليل فان **قيل** فما حد الترك **قلنا** للترك والمتروك
شروط منها ان يكون القادر عليهما واحدا وان يكون الوقت الذي يفعلان فيه واحدا وان يكونا مفعولين

بالقدرة ويكونا ضدين مبتدأين واخصر من ذلك واولى ان نقول حد الترك ما ابتدي بالقدرة بدلا
من ضده يصح ابتداؤه على هذا الوجه واستغنينا بقولنا بدلا من ضده عن ان نشترط كون الوقت واحدا
لان الوصف بالبدل لا يصح مع تغاير الوقت ولان الفعل الواقع في احد الوقتين يمنع من الفعل الواقع في وقت
آخر وان تضادا ومن شأن الترك والمتروك ان لا يحصلا في الوجود واغنانا قولنا ما ابتدي بالقدرة
عن ان نشترط ان يكون مباشرا لانه لا يبتدأ بالقدرة الا المباشر واغنانا ان نقول ما ابتدي بالقدرة
في محلها لان القدرة لا يبتدأ بها الا في محلها واغنى ذلك ايضا عن ان نشترط ان يكون
الفاعل واحدا لان قولنا بدلا لا يصح الا والمحل واحد وبجملة واحدة فما كان اول ما يبقى على
المحل من الاكوان ومثال التالي الارادة والكراهة المتضادتان على الجملة لانا لو فعل الارادة
في جزء من قلبه لكانت بدلا من جنسها ضدها من الكراهة وتركا لها وان حلت محلا آخر من اجزاء
قلبه ولا اعتبار ايضا بان يكون العلم على الترك والمتروك واحدة ولهذا قلنا ما ابتدي بالقدرة
ولم نقل بقدرة واحدة وانما لم يكن بذلك اعتبار لان القدرة التي يفعل بها الارادة في جزء من قلبه غير القدرة
التي يفعل بها الكراهة في الجزء الآخر من القلب وان كان الارادة تركا للكراهة من تامل ما حددنا به
الترك علم ان الترك لا يدخل في افعال الله تعالى لانا شرطنا فيه الابتداء بالقدرة وعلم ايضا
ان المتولدات لا يدخل فيها ترك لانا شرطنا في الترك الابتداء بالقدرة وذلك يمنع من دخول الترك
في المتولدات والمباشر **فان قيل** دلوا على ان الذم يستحق بان لا يفعل الواجب
قلنا الدليل على ذلك ان العقلاء كلهم يستحسنون ذم من كان عنده وديعة طولب بها
ولم يردها مع زوال العذر وان لم يعلموا غير هذه الجملة من فعل ترك او غيره موجبا ليكون ما
علموه كافيا في حسن الذم وغير مفتقر الى غيره يبين ما ذكرناه ان العلم بحسن الشيء او قبحه
تابع للعلم بما له حسن او قبح جملة او تفصيلا فلولا ان كونه غير راد للوديعة وجه في حسن ذمه
عند العلم بما ذكرناه ولوجب ان نكون عالمين بحسن الذم بغير علم بجهته وذلك باطل ونبين
ما ذكرناه انا اذا علمناه مستحقا للذم عند فعل القبيح وقطعنا على ان كونه فاعلا للقبيح وجه
في استحقاق الذم من غير التفات الى غيره فكذلك القول في كونه غير فاعل للواجب فان طعن
طاعن على ما قلناه من ان العلم بحسن الذم تابع للعلم بما له حسن بان النبي صلى الله عليه لو خبر بان

زيدا يستحق الذم لعلمنا بخروجه حسن ذمه وان لم نعلم الوجه فيه فالجواب ان العلم بصرفه
يقتضي بان يكون هناك وجه يستحق منه الذم كما لو فعل حالا في رجل بحبسه انه يستحق الذم على فعل قبيح
لعلمنا ان الجملة على الجملة اذ لابد من انه فعل قبيحا لم يستحق الذم وان لم يتفصل لنا وليس
لاحد ان يجعل كونه غير فاعل للواجب دلالة على انه فعل قبيحا فيستحق به الذم في الجملة على ذلك
لانه كان يجب فيمن لم يعلم ان كونه غير فاعل للواجب يدل على انه فعل قبيحا ان لا يعلم حسن ذمه
على انه لو لم يفعل الواجب وهذا يقتضي ان كل من لم يعلم ما ذكروه من العلماء والعامة ايضا
لا يعلمون حسن ذم من ذكروه **دليل اخر** ويدل ايضا على ذلك انه يحسن من كل عاقل
ان تعلق الذم بان القادر لم يفعل ما وجب عليه فيذمون من لم يرد الوديعة مع المطالبة وتكامل الشرائط على انه لم يردها وكذلك من لم يصل الصلوة الواجبة عليه فلولا ان يكون غير فاعل ما وجب عليه
جهة لحسن الذم لما حسن تعلق الذم به كما لا يحسن تعليقه بكل وجه لا يستحق به الذم وليس
لاحد ان يدعي ان تعليق الذم بان لا يفعل الواجب انما حسن لانه اذا لم يفعل الواجب لابد من ان يكون فاعلا
للقبيح وذلك انا قد بينا ان العقلاء لا يعلمونه فاعلا للقبيح اذا لم يفعل ما وجب عليه ومع ذلك فيعلقون
الذم بانه لم يفعل ما وجب عليه ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال ان تعليق الذم بالقبيح من حيث كان فاعلا للقبيح
لابد من ان يكون تاركا لما وجب عليه والذم يتعلق بترك الواجب لا بفعل القبيح والا لم يتناول من لم يفعل
ما وجب عليه تعالى انه اشار بانه لم يرد الوديعة ولم يفعل ما وجب عليه فبين ان الاشارة لا تكون الا فعلا ولو جاز
ما قالوه لجاز تعليق الذم بمن فعل القبيح على انه ترك الواجب من حيث في الواقع انه لم يتصف ولم يعدل
دليل اخر وهو انه قد ثبت ان الله تعالى لو لم يفعل الثواب واللطف لاستحق الذم والترك لا يجوز عليه
فيثبت استحقاق الذم الى ترك فعل الواجب كما قيل فينا فيجب ان يكون وجه استحقاق الذم انه
لم يفعل ما وجب عليه وليس لهم ان يدعوا انه تعالى اذا لم يفعل الثواب قبح التكليف لان التكليف قد تقدم
وقوعه وتكاملت شروط حسنه فلا يجوز ان ينقلب الى القبح لامر مستقبل والهم ان يعترضوا بان
التكليف انما يحسن اذا علم المكلف تعالى انه متى اطاع المكلف فعل به الثواب فمتى اطاع ولم يفعل الثواب
دل ذلك على انه في حال التكليف لم يكن عالما بانه يثيب المكلف متى اطاع فيكون التكليف في حال وقوعه قبيحا
لتعريه من الشرط الذي لابد منه وذلك ان من شان من لم يفعل الواجب عليه ان يستحق في حال ذما ما كان

يستحقه من قبل ولو كان الامر على ما ذكروه لكان تعالى متى لم يفعل الواجب من الثواب لا يستحق ذما
في حال اخلاله بالواجب وانما يكشف ذلك عن استحقاقه الذم على اصل التكليف وهذا ينقض ما استقر
في العقول من وجوب استحقاق من لم يفعل الواجب الذم في الحال ولا فرق بين من نقض هذه الجملة و
بين من نقض وجوب استحقاق الذم على الاخلال بالواجب على الجملة **دليل اخر**
ومما يدل على ان الذم يستحق بان لا يفعل الواجب انه قد ثبت جواز خلو القادر من الاخذ
والترك وثبت انه يجوز مع ذلك ان يذمه اذا اخل بالواجب لاوجبنا استحقاق هذا الذم اليه
مع ما فرضناه من جواز خلوه من الاخذ والترك الا ما ذهبنا اليه من كونه غير فاعل للواجب واذا ثبت بذلك لان
ما ذكرناه ان حسن استحقاقنا الذم على ان لا يفعل الواجب ثبت ان العقاب ايضا يستحق بذلك
جهة استحقاق الامرين واحد وان كان للعقاب شرط عند نائد ويجب الان ان نبين جواز خلو
القادر من الاخذ والترك وكان ابو هاشم يذهب الى ان القادر بقدرة لا يخلو من فعل
المباشر او ضده اذا لم يكن ممنوعا ويجوز ان يخلو من ذلك في المتولد والصحيح خلاف ذلك
والذي يدل عليه انه لو كان القادر منا لا يخلو من الاخذ والترك لكان وجوب ذلك يرجع الى كونه
قادرا وهذا يقتضي ان يكون تعالى متى لم يفعل الشيء فلا بد من ان يكون فاعلا لضده ومعلوم خلاف
ذلك لانه تعالى غير فاعل فينا الحركة ولا ضدها من السكون مع وجود كل واحد منهما فان قيل
ومن اين ان الحكم الذي ذكرناه لو وجب لرجع الى كون القادر قادرا وما انكرتم ان يرجع ذلك الى القدرة او محلها
قلنا صحة الفعل الشبيهة في رجوعها الى القادر من حيث كان قادرا ووجوب ان يفعل احد
مقدوريه حكم زائد على الصحة فيجب رجوعه الى من رجعت الصحة اليه وذلك يحقق تساوي القادرين
في هذا الحكم لرجوعه الى مجرد كون القادر قادرا على ان هذا الحكم لو رجع الى القدرة لاستوى فيه
المتولد والمباشر لانهما معا من مقدوري القدرة ولو عاد ايضا الى المحل لوجب ما ذكرناه لان محل القدرة
قد يكون محلا للمتولد كما يكون محلا للمباشر **دليل اخر** ومما يدل عليه انا نعلم تصرف الناس في
اسواقهم ولا نريد ذلك ولا نكرهه وهذا يبطل جواز خلو القادر بقدرة من الاخذ والترك وليس لهم ان يدعوا
ان هناك اعراضا هو ضد لهما وذلك ان هذا الاعراض الذي ادعى اذا كان ضد الارادة والكراهة فيجب
ان يوجب حالا للحي وان يجدها من نفسه كما وجد ذلك في كونه مريدا وكارها وقد علمنا ان التسوية الذي لا يمكن

انا لا نجد بين الحالة على وجه ولا سبب دليل آخر ومما يدل ايضا على ما قلناه انا قد علمنا ان القوي
الذي لا يمكن الضعيف تحريك يده في حال يقظته يمكن هذا الضعيف تحريكها في حال نومه وهذا يبطل قولهم
ان القادر لا بد ان يفعل احد مقدوريه في حال عليه بسهو لان النائم القوي لو كان يفعل ما ادعوه لامتنع على
الضعيف تحريك يده في حال نومه ولتساوى حال النوم حال اليقظة وليس لهم ان يقولوا انما جاز ذلك لان
القوي في حال يقظته يعتمد بيده فيولد فيه السكون فيقع المنع بالمتولد وليس كذلك النائم وجواب
ان المنع من الشيء انما هو بضده او ما يجري مجراه والمتولد كالمباشر في انه ضد للحركة فيجب ان يقع المنع بكل واحد منهما
ولا لهم ان يقولوا ان المستيقظ اذا اعتمد بيده انضاف ما يتولد فيها من السكون الى السكون المباشر
فزاد على مقدور الضعيف وليس كذلك حال النوم وذلك ان كثرة السكون في اليد انما يكون بما ذكروه من
الاعتماد وبان تكثر القدر وتتضاعف فيفعل بجميع من اجزاء السكون ما يكثر عدده ولو فرضنا النائم
اقوى منهما بما يوبا اضعافا مضاعفة لكان الحكم لا يختلف في جواز تحريك الضعيف لبدنه فعلمنا انه لا تاثير لما ذكروه
واعلم ان خلو القادر من الفعل وضده يتعلق بالدواعي وان لم يكن له داع الى ان يفعل الفعل او ضده لم يجز مع كونه
عالما ان يفعل كل واحد منهما ومتى قويت دواعيه الى فعل احدهما فلا بد ان يفعله والصحيح ان من لم يفعل الواجب
وفعل الترك لانه يستحق الذم على الوجهين معا لان كل واحد من الامرين جهة في استحقاق الذم فلم يجز ان يختص
الذم باحدهما دون الآخر فاما تضاعف الذم وتناهيه فينظر فيه فان كان هذا المخل بالواجب لا يتمكن
من الاخلال به الا بان يفعل الترك مثل من توسط في دار مغصوبة فانه لا يتمكن من ان يخل بالواجب عليه من الخروج
منها الا بان يفعل في نفسه فعلا قبيحا من سكون او غيره فمن هذه حاله يستحق الذم والعقاب على الاخلال
بالواجب والترك ولا يستحق على الترك ذما زائدا على ما يستحقه لو لم يفعل هذا الترك واخل بالواجب والوجه
في ذلك انه غير متمكن من ان يخل بالواجب من دون ان يفعل هذا الترك فصار الترك غير منفصل من الاخلال فالذم
عليهما واحد وان كان متمكنا من الاخلال بالواجب من غير ترك قبيح مثل ان يكون مستلقيا في الدار وقد امره صاحبها
بالخروج بعدما كان اذن له في الاستلقاء حتى فهذا متى فعل هذا الترك يستحق عقابا زائدا على ما يستحقه
بمجرد الاخلال بالواجب لانه متمكن من الاخلال بالواجب من غير فعل الترك القبيح فللترك حكم نفسه فاذا انضم الى الاخلال
تزايد عقابه

باب في احكام العقاب ووجه استحقاقه وتفصيل احواله

قد تقدم ذكر حد العقاب والدلالة على صحته فاما ما به يستحق العقاب فهو ما يستحق به الذم مما قدمنا
ذكره وهو فعل القبيح وان لا يفعل الواجب ولا بد في العقاب من زيادة شرط على وجه استحقاق الذم وهو ان يكون
فاعل القبيح او المخل بالواجب اختاره على ما فيه منفعة ومصلحة من فعل الواجب لانا لم نعتبر هذا الشرط اذ كنا

الى ان يكون

الى ان يكون العليم سبحانه وتعالى لو فعل القبيح تعالى عن ذلك يستحق العقاب والاعتبار بقول من يعتذر في ذلك
بان يقول انه جل وعز لا يصح فيه الا استحقاق العقاب لان ذلك اذا لم يصح فيه فيجب ان لا يصح منه ان يفعل الموجب
لاستحقاق العقاب فبان ان اشتراط ما ذكرناه واجب وانما استحق فاعل القبيح او المخل بالواجب العقاب
والذم اذا كان متمكنا من التحرز من ذلك اما بان يكون عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب او متمكنا من العلم
بذلك لانه مع كل واحد من الوجهين يتمكن من الاحتراز من فعل القبيح والاخلال بالواجب فاما الدليل
على استحقاق العقاب من طريق العقل فالذي نعتمد فيه على انه تعالى اوجب علينا الواجبات على الوجه
الشاق علينا مع امكان ان يعرى هذا الايجاب من المشقة وانما عرضنا بالمشقة لاستحقاق الثواب بفعل
الواجب ومجرد النفع غير كاف في حسن ايجاب الفعل وانما يؤثر في ايجابه حصول الضرر في الاخلال فيجب لهذه
الجملة ان يكون على المكلف ضرر في الاخلال بالواجب ودلوا على ان مجرد النفع لا يكفي في ايجاب الفعل بان
النافلة لا يحسن ايجابها وان كان في فعلها ثواب من حيث لم يكن في الاخلال بها ضرر وكذلك المكاسب في ضروب
التجارات لا يحسن ايجابها لمجرد النفع ويحسن ذلك اذا كان في تركها ضرر ويمكن الاعتراض
على هذا الكلام بان يقال ما انكرتم انه يكفي في حسن الايجاب وجه وجوب الافعال لانه تعالى لم يوجب الا ما علمنا
وجوب الافعال علينا وانما يجب علينا لوجه وجوبها فالايجاب انما يحسن لهذه الوجوه باعيانها واما
جعله تعالى شاقا فبازاء المشقة التعريض للثواب والايجاب انما حسن لوجه الوجوب واما النافلة
وانما لم يحسن ايجابها لانه ليس لها وجه وجوب كما ان للواجبات وجوها معقولة تجب منها مثل كونها
ردا للوديعة وقضاء الدين وما اشبه ذلك وكذلك التجارات لا وجه لها تجب من اجله وقد استدل
ابو هاشم على ان العقاب يستحق بان الله تعالى فعل في المكلف شهوة القبيح فلو لم يعلم المكلف انه يستحق
على مواقعة القبيح ضررا لكان الله تعالى قد اغراه بالقبيح لان الذم لا يحفل بمثله وليس يغني الثواب
على ترك القبيح متأخرا فلا يترك الوصول الى المنافع العاجلة وهذا ايضا يمكن اعتراضه بان
الاغراء يزول بتجويز المكلف استحقاق العقاب على فعل القبيح زائدا على الذم وهذا التجويز كاف في الزجر
ومخرج عن الاغراء ويلزم على هذا ان يكون الله تعالى مغريا بالقبيح للمكلف في زمان مهلة النظر
وقبل ان يعرف الله تعالى ويعلموا ان العقاب يستحق من جهته فلما لم يكونوا عند احد مغرين لتجويز استحقاق
العقاب فكذلك القول في غيرهم وليس يصح ان يقال ان فوت الثواب بفعل القبيح يخرج المكلف
من الاغراء لانه يعلم انه بفعل القبيح يفوته النفع العظيم

من الثواب وفوت المنافع كوصول المضار في الاعادة والغرض فاما ما ذكره ابو هاشم ان تأخير الثواب
فما تأخيره الا لكنه خير العقاب لان كان بتأخير العقاب مع تأخير المستند زاجرا ومخرجا عن الاغراء
فكذلك تجويز الثواب فاما استدل به منهم على استحقاق العقاب بالعقل بان
الخاطر فما يلقى الى المكلف اذا نبهه على النظر انك لا تأمن ان يكون لك صانع وانك تستحق العقاب
على القبيح منه فاذا عرفته وعرفت انه يعاقب على القبيح كنت اقرب الى تجنب القبيح وهذا يدل على ان
بالعقل يعلم استحقاق العقاب فالجواب عنه ان الخاطر انما يقول له اذا عرفت الصانع
عرفت انك تستحق ان يعاقبك على القبيح وليس في جملة ما يورده الخاطر كيف يعرف ذلك اذا عرفت
الله تعالى وهل تعرف استحقاق العقاب بدليل عقلي او بطريق سمعي ولا شبهة في انه لا يصح ان يعرف
استحقاق العقاب الا بعد ان يعرف الله تعالى لكن كيف يعرف ذلك هل بالسمع يعرفه او بالعقل ولا ينكر ان يكون
طريق معرفته السمع بعد معرفته بالله تعالى والصحيح في استحقاق العقاب على القبيح التعويل على الاجماع والسمع
ولا خلاف بين المسلمين في ان القبائح يستحق عليها العقاب الشديد الذي هو ضرر محض وانما اختلفوا
في دوام بعضه على ما سيأتي في موضعه بان الله تعالى والمختص بان يستحق ان يفعل العقاب هو تعالى
دون من سواه من العباد وخالف في ذلك ابو علي الجبائي فزعم ان بعضنا يستحق
على بعض العقاب واذا كنا قد بينا ان طريق معرفة استحقاق العقاب على الافعال في الجملة
هو السمع دون العقل فالطريق الى تخصيص من يستحق ان يفعله يجب ايضا ان يكون السمع
ولا خلاف في ان الله تعالى هو المختص بذلك والاجماع قد سبق خلاف ابي علي في هذه المسألة ويمكن ان
يعتمد في ذلك على ان الثواب قد ثبت انه تعالى هو المنفرد باستحقاقه عليه دون العباد وفي مقابلة
الثواب العقاب فيجب ان يكون تعالى هو المنفرد باستحقاقه لاستحقاقه الا ترى ان المدح لما
كان في مقابلة الذم استحق ان يفعل كل واحد منهما كل من يستحق ان يفعل الآخر ويدل
ايضا على ان العقاب اذا ثبت استحقاقه وكان لا بد من اثبات مستحق لان يفعله والا نقض كونه
مستحقا وعلمنا على ان العباد لا يجوز ان يستحق بعضهم ان يفعل العقاب ببعض لان ذلك يؤدي
الى عموم ذلك العقلاء كما عم حسن الذم على القبيح لهم وذلك يؤدي الى ان يحسن ان يعاقب العاصي
كل موجود من الخلق ومن يوجد ويؤدي الى فعل زيادة على المستحق من العقاب واذا لم يجز ان يستحق العبد

ان يفعله فلا بد من مستحق ثبت انه تعالى المنفرد به وليس لاحد ان يدعي ان استحقاق العقاب
ان يفعله مختص من الاساءة اليه دون غيره وذلك ان الاساءة انما يستحق العقاب عليها لقبحها
لانها لو انفردت من القبح عن كونها اساءة لا يستحق عليها العقاب ولو انفرد كونها اساءة عن
القبيح تقديرا لم يستحق عليها العقاب وهذا يبين ان الاساءة كغيرها من القبائح في ان القديم تعالى
هو المختص باستحقاق ان يعاقب عليها وتعلق ابي علي بان ولي الدم يستوفي القود في
القتل وهو عقوبة وليس بمعتمد لان ذلك مما يرجع فيه الى السمع دون العقل واستيفاء الولي
لذلك لا يدل على انه حق من حقوقه كما ان استيفاء الامام له لا يدل على انه حقه وانما المصلحة
تعلقت به وكيف يستحق الابن العقوبة على هذه الجناية وهي على الاب دونه واسقاط ولي الدم للقود
القتل وسقوطها باسقاطه لا يدل على ان القتل حق من حقوقه بل ذلك تابع للشرع واسقاط الولي
كاشف عن تغير المصلحة في استيفائه لذلك ولهذا سقط العقاب في الدنيا واجل الى الآخرة ولا دليل
في العقل على دوام العقاب كما قلنا مثله في الثواب وهذا ابين في العقاب ولان الثواب يدل العقل
عندنا على استحقاقه من غير دلالة فيه على دوام او انقطاع والعقاب ليس في العقل دلالة على
الدوام على المدح ~~وحملهم العقاب في الدوام~~ استحقاقه فكيف يدل على كيفيته في دوام او انقطاع
وقد تكلمنا فيما مضى على حملهم الثواب في الدوام على المدح وحملهم العقاب في الدوام على الذم بما فيه
كفاية وان تعلقوا في دوام العقاب بانه متى جوز انقطاعه لحق العاقب بالكراهة
وكان عقابه مشوبا وخرج عن صفته فقد تكلمنا على مثل ذلك في دوام الثواب وسيأتي منه
عند الكلام في التحابط ما يوقف عليه ان شاء الله تعالى والذي يذهب اليه ان عقاب الكفر دائم
لانه لا خلاف بين الامة في دوامه واما عقاب المعاصي التي ليست بكفر فلا دليل على دوامه بل
قد دل الدليل على وجوب انقطاعه على ما سيأتي ذكره ومما يعتمد المخالف في ان المعاصي
يستحق بها العقاب الدائم وان لم تكن كفرا وقارنت الايمان بان وجه استحقاق العقاب ليس بمختص
الدائم اذا كان هو قبح الفعل وجب ان يستحق بكل معصية العقاب على سبيل الدوام
لان الوجه ان كان قبح الفعل فقد يتزايد العقاب ويتضاعف مع الاشتراك في القبح ولو وجب
فيه ان يؤدي المستحق من العقاب في كل وقت فالاجماع مع التساوي في القبح ان يكون عقاب

احد القبيحين دائما وكآخر منقطعا ولاما يعتمدونه ايضا في ذلك من قولهم ان الامة مجمعة على ان
الكافر يستحق بمعاصيه كلها العقاب الدائم وليس يجوز ان يكون انما استحق ذلك لكفره لانه يوجب
ان يستحق لاجل كفره العقاب الدائم على المباحات لان مضامة الكفر للمباح لمضامته للمعاصي
فان اثر في البعض اثر في الجميع ليس بشيء صحيح لانا نخالف في الاجماع الذي ادعوه ولا نسلم
ان الذي وقع الاتفاق عليه هو ان الكافر يستحق العقاب الدائم وهل يستحق الدوام على كل معصية
فيه الخلاف على انا لو سلمنا تبرعا لم ننكر ان يكون معاصي الكافر تقع على وجوه من القبح تقتضي دوام
العقاب وان لم يقع بجنب وقوع مثل ذلك ممن ليس بكافر ويكون كونه كافرا دليلا لنا على دوام عقاب
معاصيه لا انه وجه مؤثر وهذا كما نقوله كلنا في ان كل طاعة من طاعات النبي صلى الله عليه وآله ثوابا من طاعة
احدنا الا لان كونه نبيا مؤثرا في ذلك لكنه دليل على انه صفته يختار من الطاعات الا ما هذه صفته فلا اعتبار
فيما يستحق على الافعال بالصور والتجانس بل بالوجوه التي تقع عليها ولا يلزم على ما قلناه في طاعة النبي
صلى ان يكون المباح من فعله صلى يستحق به الثواب ويكون النبوة مؤثرة فيه كما اثرت في طاعته لما ذكرناه
من ان النبوة دلالة لنا على ما قطعنا عليه من كثرة الثواب والمؤثر على الحقيقة الوجوه التي تقع عليها
الطاعات فالنبوة دلالة كما ان كونه كافرا دلالة وليس لهم ان يتعجبوا من ان يكون اختلاف الوجوه
مؤثرا في دوام العقاب لانها كما يجوز ان يؤثر في تزايد العقاب وتضاعفه يجوز ان يؤثر في دوامه
لان الدوام ضرب من التزايد والتضاعف

فصل في ذكر ما يزيل الثواب والعقاب من الوجوه

ويدخل في ذلك الكلام في التحابط اعلم ان الثواب عندنا لا يزيله شيء
بعد ثبوته والعقاب اذا ثبت فانما يزيله العفو من مالكه والمستحق ان يفعله وانما يزيد الا بذلك فكانه لا يزول
بالاسباب منفصلة لانه لا وجه يقتضي استحقاق زواله وهذه الجملة انما تبين بالدلالة على ما يدعى من ابطال
التحابط لان مخالفينا يدعون ان الثواب وان كان لا يزول تفضلا لانه حق عليه تعالى فانه يزول بالندم
على الطاعة وبعقاب الكبيرة الذي يوفي على ثواب فاعلها والعقاب يزول بالتفضل وبالندم الذي هو التوبة
وبزيادة ثواب الطاعات على عقاب المعصية في الموضع الذي يسمون المعصية صغيرة والذي يدل
على نفي التحابط ان نفي الشيء لغيره الا لتضاد او ما جرى مجراه ولا تضاد بين الطاعة والمعصية بل يمكن
جنس واحد عندنا وعندهم بل نفس ما يقع طاعة يمكن ان يقع معصية ولا تضاد ايضا بين الثواب والعقاب
لهذا الذي ذكرناه بعينه لان الجنس ما عنده نفس ما كان ثوابا كان يجوز ان يقع عقابا لان الثواب هو النفع الواقع

على بعض الوجوه ولا شيء كان منفعة الا وكان يمكن ان يكون مضرة بان يدرك مع النفار ولو كان بين
الثواب والعقاب تضاد وتناف لما صح ان يتضادا او يتعاقبا لان الضد الحقيقي لا ينفي ضده في حال عدمه
وعندهم ان التحابط يقع بين المستحقين من الثواب والعقاب والمستحق لا يكون الا معدوما وان ثبت ان
تختص بهذه الجملة فيقول قد ثبت استحقاق الثواب على الطاعة فلا نخرجه عن مقتضى الا بما يوجب ان يحكم باستمرار
استحقاقه وسنتكلم على ما يدعى من الوجوه المزيلة له دليل آخر وما يدل على نفي التحابط
ان القول به يوجب فيمن جمع بين احسان واساءة ان يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسئ
بان يتساوى ويتعادل ما يستحق من مدح وذم على احسانه واساءته او ان يكون بمنزلة من لم يحسن ان كان
المستحق على اساءته هو الزائد او بمنزلة من لم يسئ ان كان المستحق على احسانه هو الزائد ومعلوم ضرورة
خلاف ذلك وقد ذكرنا في كلامنا على الوعيد من جملة جوابات اهل الموصل دليلين آخرين في نفي الاحباط
كان يستدل بهما الخالدي لم نذكرهما هاهنا لان عليهما اعتراضا وفيما ذكرناه كفاية وقد استدل
القائلون بالتحابط باشياء الاول ان الثواب من شأنه ان يقارنه التعظيم والتبجيل لا محالة
كذلك العقاب ايضا يستحق على طريق الاهانة والاستخفاف ومعلوم استحالة تعظيم احدنا الغير مع
استحقاقه في حال واحدة وانما يتعذر ذلك اذا تكاملت شروط ثلاثة الاول ان يكون الذام والمادح واحدا
والثاني ان يكون الممدوح او المذموم ايضا واحدا الثالث ان يكون الوقت واحدا واذا تعذر
فعل شيء تعذر استحقاقه لان الاستحقاق مبني على صحة الفعل فيقال لهم ما ادعيتم انه معلوم فيه
منا الخلاف فان احلتم على الضرورة فالعقلاء لا يختلفون فيها وان استندتم الى دليل فاذكروه
وبعد فليس يخلو ما ادعيتم تنافيه من المدح والذم والتعظيم والاستخفاف هو ما ينطق به اللسان
او ما يعتقد في القلب فان كان الاول فمعلوم انه جائز لان احدنا انما يمتنع ان يمدح غيره على فعل بلسانه
ويذمه على فعل آخر بما يكتبه بخط يده ولو خلونا لساننا لتأتى منه ان يمدح باحدهما ويذم بالآخر
نعلم انه بحيث يتعذر انما يتعذر لشيء يرجع الى الآلة بموضع ما ذكرناه ان بالكلام الواحد لا يجوز ان يذم
زيدا ويمدح عمروا في حال واحدة وان كان لا يتنافى عند حصول ما بين ذلك لان نقض شروطهم الثاني
ان يكون الممدوح والمذموم واحدا فنعلم ان التعذر انما هو لشيء يرجع الى الآلة وان ارادوا بالتعذر
ما يرجع الى القلب ففيه الخلاف ولو قلنا ان المعلوم خلافه لكنا اقرب الى الحق منهم على انهم ادعوا
فيما يتعذر حصول شروط ثلاثة ولو اضافوا شرطا رابعا لوقع الوفاق وارتفع الخلاف وهو ان يكون
الفعل الذي يتعلق به المدح والذم واحدا على ان دعوى تنافي الذم والمدح مع تغاير متعلقيهما

ظاهرة البطلان لان سائر المتعلقات انما تتنافى بان تتعلق كل الجملة كتعلق العلم والارادة وانما
يجوز بذكر التعلق فيهما كان ذلك اقوى فى لزوم الكلام لهم لان المتعلق على الجملة اذا كان لا ينافى وينتظر
مع تحقق تغاير متعلقه فالاولى ان لا يكون ذلك فيما هو مشبه به وبعد فليس يخلو ان يكون وجه التعذر
الذى ادعوه هو لا يرجع الى المعظم المستخف به او لشىء يرجع الى المعظم المستخف فان كان الاول فقد كان
يجب استحالة ذلك من فاعلين لان ما يرجع الى المفعول به لا يختلف تعذره على الفاعل الواحد والاثنين
كالحركة والسكون وفعل كل ضدين فى حال واحدة ومعلوم جواز ذلك من فاعلين بلا خلاف وذلك وان كان
وجه التعذر لما يرجع الى الفاعل فقد بينا انه لا تنافى فى ذلك الا فيما يرجع الى القلب واما ما يفعل باللسان و
لا شبهة فى الاعتراف بالنعمة. وتوطين النفس على الذم بها وقد بينا ان الجمع بين ذلك بكلام واحد انما يتعذر
لشىء يرجع الى الآلة وليس لهم ان يدعوا ان امتناع ذلك وان لم يكن للتضاد فهو لاجل الدواعى والصوارف
وانما يدعو الى تعظيم زيد يصرف عن الاستخفاف به وذلك بانا لا نسلم ان الدواعى الى اعظام زيد
صارف عن اهانته على كل حال وانما يكون ذلك صارفا لمن غرضه نفع زيد ومسرته او كان ممن يتعدى اليه
منفعته ومضرته فاما من كان غرضه فعل المستحق به سواء ضره او نفعه وكان ممن لا يتعدى اليه منفعته
ولا مضرته فغير ممتنع ان يفعل به الامرين ولا يصرفه فعل احدهما عن فعل الاخر واى فرق بين من ادعى ذلك
فى المدح والذم وبين من ادعاه فى الالم واللذة والمنفعة والمضرة وادعى ان احدهما صارف عن فعل الاخر
والاخلاف يتنافى ان يفعل الالم واللذة فى الحال الواحدة من فاعل واحد جائز غير متناف وعند
ابى هاشم خاصة ان المحسن يستحق باحسانه الشكر مع ضرب من التعظيم وان كان كافرا او صاحب
كبيرة مستحقا للعقاب والاستخفاف فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم والاستخفاف ولم يتنافيا
عنده فاى فرق بين الامرين فان قال التعظيم المقابل للنعمة بخلاف التعظيم المستحق فلاجل انه تعظيم وذلك الاستخفاف
على الطاعات لم يلتفت الى تلزيق فيه لان التعظيم ان تأتى الاستخفاف فان قيل
لا لشىء يرجع الى اسبابه فان جاز اجتماعهما فى موضع جاز اجتماعهما فى موضع آخر على النعمة فان قيل موضع
ولهذا ذهب ابو على الى ان استحقاق العقاب يحبط الشكر المستحق على النعمة فان قيل
موضع الشبهة غير ما ذكرتموه وهو انكم قد حددتم المدح بما انبأ عن عظم حال الممدوح والذم بما انبأ
عن اتضاع حال المذموم ومعلوم تنافى الامرين لان الحال الواحدة لا يجوز ان تكون عظيمة متضعة وبعض
احد الامرين ينفى بعض الاخر قلنا انما اردنا بانه حد المدح ما انبأ عن عظم حال الممدوح والذم
ما انبأ عن اتضاع حاله لا الاشارة الى الحال التى له احدهما عظيمة والاخرى وضيعة وليس المرجع بالامرين
الى حال واحدة فيثبت التنافى بينهما وليس يمتنع للشخص الواحد حالة رفيعة وحالة اخرى هابطة دنية

[illegible]

طريقة اخرى لهم ومما استدلوا به ان من حق الثواب والعقاب ان يكونا خالصين غير مشوبين
فلو استحقا فى الحالة الواحدة لم يخل من ان يستحق فعلهما على الجمع او على البدل فان جمع بينهما خرجا عن
الصفة الواجبة لهما من الخلوص والصفاء وان فعلا على البدل فكذلك لان ايهما تقدم على صاحبه فالمفعول به
منتظر لوقوع الاخر وذلك يقتضى التشويش وينفى الخلوص ويخرج عن الصفة الواجبة واذا امتنع فعلهما
امتنع استحقاقهما كالضدين فيقال لهم اما العقل فغير دال على ان الثواب يجب ان يكون صافيا
خالصا وكذلك العقاب فمن ادعى فى ذلك دليلا عقليا لم يجده والذى دل عليه الاجماع ان الثواب لا يمتزج
بالعقاب وكذلك العقاب وعلم ايضا بالاجماع ان الثواب الواصل الى مستحقه فى الاخرة لا يجوز ان يتعقبه
عقاب وان كان جائزا فى العقل ولا دليل عقلى ولا سمعى على ان العقاب لا يجوز ان يتعقبه ثواب ومع
هذا فليس بواجب اذا تعقب العقاب الثواب ان يكون المعاقب فى راحة ولذة وان يخرج عقابه
عن صفته التى استحق عليها لان الله تعالى يجوز ان يلهيه عن ذلك ويشغله عن الفكر فيه على ان للمعاقب
يعاقب بعد النار شغلا بما هو فيه عن الافكار ولو قيل ايضا ان علم اهل النار بانقطاع
عقابهم لا يكون فيه راحة تعتد بمثلها لان الذى هم فيه من ضروب الالام وفنون المكاره يخرجهم
من الانتفاع بهذا العلم ويجرى ذلك مجرى ما تقول جماعتنا ان علم اهل الجنة بالضرورة بان الله تعالى انما
يكون مخبرا به بشارة لاهل الجنة دون اهل النار وان كان قد سقط عن الكل كلفة النظر فى المعارف
فرحة لا اعتداد لاهل النار مع ما هم فيه من العذاب بها والرهبة المستقرة لبرد التى يعتد بها اهل
الجنة على ان اهل النار يعلمون حصول اعدائهم معهم فى العقاب وان بعض احبائهم ما ولادهم فى النعيم
المقيم وهذه راحة ولذة مخففة عنهم فاى شىء قالوا فى هذا من ان الله تعالى يشغل عنه ويلهى عن فعله
لا يعتد به قلنا فيما سالوا عنه بنظيره فاما قولهم ما استحال فعله استحال
استحقاقه فصحيح اذا اريد ان ما استحال فعله استحال استحقاقه على الوجه الذى
استحال الفعل عليه والثواب والعقاب انما يستحيل فعلهما على سبيل الجمع فاستحقاق فعلهما
على الجمع لا يصح ولا يمتنع ان يفعلا على سبيل البدل فالاستحقاق لهما على البدل جائز وليس فى
ذلك باكثر من الضدين اللذين يستحيل فعلهما على الجمع ويجوز على البدل فالقدرة تتعلق بهما
بفعلهما على البدل دون الجمع فان تعجبوا من ان يكون معاقبا فى حال هو فيها يستحق الثواب والتعظيم

قلنا أعجب من ذلك ان يكون في حالة يستحق فيها بعينها الثواب الخالص الصافي ويكلفنا متحملاً للمشاق
او مبتدئا بنا في نعم العقلاء ان المكلف عندكم يستحق الثواب عقيب فعل الطاعة وبينه وبين الوصول الى الثواب
احوال كلها ينافي الثواب طريقة اخرى لهم قالوا ان العلم ضرورة قبح الذم على
الاساءة الصغيرة لكبير نعم لمن له من الاحسان العظيمة والمحنة كتخليص النفس من المهالك والاغناء بعد
الفقر والاعزاز بعد الذل وتلك الاساءة وان صغرت في جنب الاحسان فان انفردت يحسن الذم عليها
ولا وجه لقبح الذم اليها في هذه الحال الا انه سقط واحبط واذا ثبت ذلك في الذم والمدح ثبت مثله في الثواب
يقال لهم نحن نخالفكم فيما ادعيتم انه معلوم وليس يمتنع ان يذم بالاساءة الصغيرة فاعلها
وان استحق المدح على الاحسان الكثير ولو كان هذا امرا ورثا لا اشتركنا فيه وما بين صحة
ما ذكرناه ان هذا المسيء بالاساءة الصغيرة في جنب الاحسان العظيم لو ندم على احسانه يحسن
بلا خلاف بين العقلاء ان يذم بتلك الاساءة التي لم يستحسنوا ان يذم بها وحسن ذلك الاحسان و
هذا يدل على ان المستحق على تلك الاساءة باق ما احبط بذلك الاحسان لانه لو كان احبط لما عاد فليس من
مذهب مخالفينا ان المحبط من ثواب او عقاب يعود بعد زواله فان قالوا كلا احد يعلم ضرورة
ان حكم هذا المسيء بالحقير من الاساءة اذا انفردت بخلاف حكمه اذا قارنه الاحسان العظيم قلنا
لا شبهة في اختلاف الحكم لانه مع الانفراد يستحق الذم المحض والتعنيف القوي واذا قارنت الاحسان
استحق المدح العظيم والتعظيم الكثير مضافا الى ذلك ثم نحن نعرض موضعا ندعي فيه العلم الضروري
الضروري يدل على بطلان مذاهبهم في الاحباط ونجعله لظهوره اصلا ونحمل عليه ما عداه فنقول
قد علمنا انه يحسن ممن يحسن اليه بعض الناس باحسان واساء اليه بما لا يظهر بينهما احدهما على الاخر
ان يمدحه على احسانه ويذم على اساءته ويقول المخالف قد احسنت الي في كذا ويمدحه ويشكره
ثم يقول لكنك اسأت في كذا ويعنفه ويبكته فلو تحبطا احسانك يخلص لك مدحي وشكري وهذا يدل
على اجتماع الاستحقاقين ويبطل ما يدعونه من التحابط واذا اجتمعا في بعض المواضع علم
فساد ما يدعى من التنافي وحمل على هذا الموضع الظاهر ما يغمض من المواضع ثم لو سلمنا تطوعا
وتبرعا قبح ذم كاسر القلم اذا كانت له النعم العظيمة لم يجب ما ادعوه من ان القبح انما هو لسقوط
المستحق لان ههنا مواضع كثيرة يقبح فيها المستحق فان كان ثابتا لم يسقط الا ترى
ان فعل الثواب عقيب الطاعة والعقاب عقيب المعصية لا يحسن ولم يقبح ذلك لسقوط الاستحقاق

بل الاستحقاق ثابت لا محالة بلا خلاف بيننا وفعل المستحق قبيح وكيف يجعلون قبح فعل الذم
في الموضع الذي تعلقوا به دلالة على سقوط وزوال الاستحقاق فان قيل ثبوت المستحق
يقتضي حسن فعله وقبح فعله يقتضي زوال الاستحقاق الا ان يعرض عارض او يمنع مانع معقول
والمستحق من الثواب والعقاب انما قبح فعلهما عقيب الطاعة والمعصية لوجه معقول وهو
اقتضاء ذلك الالجاء وبطلان التكليف والغرض به وقبح فعل الذم لكاسر القلم لا وجه له يعقل
الا زوال الاستحقاق قلنا قد بطل ان يكون قبح فعل الشيء دلالة على بطلان استحقاقه
على كل حال وهو الذي قصدناه ولم يبق الا مطالبتنا بذكر وجه قبح ذم كاسر القلم على التفصيل
كما اشرتم انتم الى قبح فعل المستحق على الطاعة والمعصية عقيبهما وذكر الوجه في ذلك على
التفصيل غير لازم لنا وليس يمتنع ان يعلم على الجملة انه لا بد له من وجه قبيح ذلك غير سقوط
المستحق وزواله وان لم ينفصل لنا لان علم الجملة ههنا كاف في التكليف وله نظائر كثيرة وقد
علمنا ان هذا المنعم بالنعم الكثيرة لو ندم على نعمه لحسن ممن كسر قلمه ان يذمه على ذلك لا محالة
على ما تقدم ذكره فلولا ان الذم بكسر القلم ثابت الاستحقاق لما حسن بعد الندم على النعم لان
ما انحبط لا يعود عندهم ولا يحسن فعله بعد انحباط واذا علمنا بهذه الطريقة ثبوته علمنا
على ما سلمناه تبرعا قبح فعله علمنا ان هناك وجها له قبح غير زوال الاستحقاق ومما قيل
لهم في الرد على ما يحكمون به من بطلان الذم اليسير في جنب المدح الكثير انا نعلم ضرورة حسن
مدح من كان على صفات كثيرة تستحق المدح والتعظيم مثل كمال العقل ووفور الحلم وشرف النسب
وان حسن ذمه على خلق مذموم يكون عليه مثل ان يكون عجولا سريع الغضب وما اشبه ذلك من
وان كثر لا يمنع من الاخر وهذا انه يقتضي انه لا تنافي بين كثير الذم وقليله وان احدهما لا يؤثر في
صاحبه فاما استدلوا على التحابط بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وبقوله تعالى
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وبقوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له
بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وبقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك
والجواب عن ذلك انه لو كان لهذه الآيات ظواهر يقتضي بطلان ما ذهبنا اليه من نفي التحابط
لوجب ان نحملها على خلاف ظواهرها للادلة العقلية التي لا تحتمل ولا يدخلها المجاز فكيف ولا ظاهر لها

بصحة و

الآ وهو الى ان نشهد بقولنا انه بطلان الاحباط المذكور في جميع الايات متعلق بالاعمال دون الجزاء عليها
وخصومنا يذهبون الى التحابط بين الجزاء على الاعمال فلا شاهد لهم في شيء منها واذا امكننا
تاويل سائر الايات من غير عدول عن ظواهرها كنا اولى منهم بها ومعنى قوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات ان من استكثر من الحسنات حداه ذلك على فعلها كان ذلك لطفا له في الامتناع من السيئات وهذا
تاويل يوافق الظاهر ولا يحتاج معه الى القول ان جزاء الحسنات يذهبن جزاء السيئات واما
تاويل الايات الباقية فيتبين بما تقدم وهو ان ابطال العمل واحباطه عبارة عن وقوعه على خلاف
الوجه المنتفع به لان اجيرا لو جعل لغيره عوضا على نقل تراب او غيره من موضع الى الموضع معين لكان
لكان انما يستحق العوض اذا نقله الى ذلك المكان المعين ولو نقله الى غيره لقيل احبط عمله
وابطله وافسده من حيث اوقعه على وجه لا يستحق به نفعا واعدله عن الوجه الذي يستحق معه
النفع ومعلوم انه ههنا ما كان يستحق شيئا فابطله واحبطه بل المعنى ما ذكرناه فلما كانت الصدقة
انما يستحق به الثواب اذا خلصت لوجه الله تعالى فاذا فعلت بالمن والاذى خرجت عن الوجه الذي
يستحق به الثواب فقيل بطلت وكذلك رفع الصوت على صوت النبي صلعم لو وقع على سبيل الاجابة
له والمسارعة الى امتثال الامر لاستحق به الثواب واذا وقع على خلاف ذلك بطل الفعل واحبط وكذلك
لمن عبد مع الله تعالى شريكا يوصف عمله بالبطلان والاحباط لانه وقع على وجه لا ينتفع به ولو
اخلص العبادة لله تعالى وافرده بها لانتفع بها فان قيل قد ادعيتم ان العقاب يسقط
باسقاط مالكه على وجه التفضل فدلوا عليه قلنا الدليل على ذلك ان العقاب حق لله تعالى
اليه التصرف فيه بالقبض والاستيفاء والاسقاط لا يتعلق باسقاطه حق منفصل لغيره فيجب ان يسقط
باسقاطه كالدين لان الدين انما يسقط عند اسقاط مستحقه لاختصاصه بهذه الصفات
يبين ذلك انه لو لم يكن اليه اسقاطه لم يكن اليه قبضه واستيفاؤه لان كل ذلك تصرف في هذا
الحق فمن يملك بعضها ملك الجميع ومن لم يملك الجميع بعضها لم يملك الجميع الا ترى ان الطفل لو اسقط
حقه من دين على غيره لما سقط وان كان حقا له لان التصرف في هذا الحق بالقبض والاستيفاء ليس اليه
بل الى وليه وهو محجور عليه في هذا الحق وانما شرطنا في صدر الدليل ان يكون حقا له حتى لا يلزم اسقاط
الحقوق عليه كالثواب والعوض باسقاط مستحقه وشرطنا التصرف بالقبض والاستيفاء لتثبت له

الولاية

الولاية ولا يلزم سقوط الثواب او العوض باسقاط مستحقه لان الولاية في الثواب والعوض الى غير المستحق
وهو الله تعالى وشرطنا ان لا يتعلق حق لغيره منفصل احترازا من سقوط الذم المستحق على القبيح باسقاطنا
لان هذا الذم تابع للعقاب ولا يجوز زواله مع ثبوت العقاب فلو سقط باسقاطنا لسقط العقاب وهو حق لغيرنا
منفصل وراعينا الانفصال لان الذم يسقط باسقاط العقاب لانه تابع له ولا يسقط العقاب باسقاط الذم لانه
اصل متبوع كسقوط كل حق متعلق بالدين من اجل وخيار وغيرهما عند سقوط الدين ولا يسقط الدين باسقاط
الذم لان العقاب ليس بتابع للذم على ان الذم ليس بحق خالص لنا لانا متعبدون به فكانه ~~حق لله لم يخلص كونه~~
حقا وفيه صلاح في الدين لنا فهو كانه حق علينا من هذا الوجه ولانه ايضا ما يرجع المفعول به فكانه حق له
ولم يخلص كونه حقا لنا كالدين وما اشبهه وان شئت ان تقول في الاصل العقاب حق لله تعالى اليه قبضه
واستيفاؤه يتعلق باستيفائه ضرر فوجب ان يسقط باسقاطه كالدين ولا يلزم على هذا التحرير الثواب
والعوض والمدح والشكر لانه لا ضرر يتعلق باستيفاء شيء من ذلك ولا يلزم ايضا الذم لانه ليس مما يتضرر باستيفائه
يجب ولان الذم ايضا حق للفاعل والمفعول به على ما قدمناه واذا ثبت ان العقاب يسقط باسقاط الله تعالى
فيجب ان يكون حسنا في كل موضع انتفت عنه وجوه القبح لانه من جملة التفضل والاحسان وفي حكم ايصال
المنافع على سبيل التفضل فكما لا بد في ذلك من اشتراط انتفاء وجوه القبح فكذلك ههنا وعفو الله تعالى
عن المذنبين في الاخرة تفضل باسقاط ضرر عظيم عنهم ولا وجه يعقل فيه من وجوه القبح فيجب القضاء بحسنه
ودعوى من يدعي انه مفسدة او اغراء بالذنوب باطلة لان العفو انما يقع في الاخرة بحيث
لا تكليف ولا مفسدة فيه اللهم الا ان يقال ان الاطماع في العفو فيه اغراء بالذنوب في الدنيا ومفسدة
وهذا غير صحيح لان في المكلفين من يكون مع وقوع الطمع في العفو له اشد تقربا الى فعل القبيح فالاحوال
مختلفة في ذلك وقولهم ان الاطماع في العفو يقتضي ان لا يكون الله تعالى قد زجر عن المعاصي بغاية
الزجر غير صحيح لانا نقول لهم ومن اين وجوب غاية الزجر عليه تعالى فما ذلك الا دعوى ثم ما المراد
بغاية الزجر اتريدون غاية المقدور فهذا لا يصح لان في المقدور غايات تكثر ما لا ينتهي الزجر
اليها وان ارادوا غاية ما تقتضيه الحكمة والمصلحة فباي شيء علمتم ان القطع على العقاب بهذه الصفة
ويلزم على هذه الطريقة ان يخبر الله تعالى بعدد اجزاء العقاب الواقع بالمكلف في كل حال وتفصيل ذلك و
وكيفية وصوله لان ذكر ذلك ازجر لا محالة واذا لم يفعل هذا فيجب ان لا يكون زاجرا بغاية الزجر و
اذا ثبت بما ذكرناه جواز سقوط العقاب بالعفو فالعفو ان يقول الله تعالى قد اسقطت عقوبة زيد وسمحت
بعقابه فيسقط بهذا القول العقاب المستحق ويصح فعله سمحا مستقبلا ويجري مجرى سائر الحقوق
من دين وغيره في انه يسقط بالابراء الذي هو القول وعند مخالفينا في الوعيد انه يسقط بهذا
الوجه الذي ذكرناه ويسقط بوجه اخر وهو ان لا يفعل تعالى العقاب والحال حال يحسن فيها استيفاؤه

العقاب غير انهم يقولون ان هذا الوجه غير صحيح لان العدول عن استيفاء الحق وان كان الحاكم حالا لا يستوفيه
لا يدل على الاسقاط الا ترى ان من لم يستوف الدين منا في وقت حلوله لا يحكم عليه بانه اسقطه بل
نقول اخره والحق ثابت فلما كان العقاب بهذه الصفة فاذا قيل اي فائدة في التاخير والوقت
وقت الاستيفاء قلنا لا يمتنع ارتفاع الدواعي الى الاستيفاء والدواعي الى الاسقاط وبين بعدها
للتاخير وغير ممتنع ان يتعلق بالتاخير فائدة كما يتعلق بالاستيفاء ومن هذا الذي يخفى عليه ان ترك
المطالبة بالوديعة في الوقت الذي يجوز انتفاعها فيه ليس باسقاط لها ومسامحة بها فان قيل
قد ابطلتم ان يقع التحابط بين ثواب الطاعات وعقاب المعاصي فبينوا ان التوبة لا يؤثر في زوال
المستحق من العقاب قلنا ما دللنا به على نفي التحابط يتناول هذا الموضع لان التوبة عند مخالفينا
يسقط عقاب ما هي توبة منه ويحبط كما يحبط الثواب الزائد العقاب الناقص غير انهم يدعون ان التوبة
لم تسقط العقاب لعظم المستحق عليها من الثواب بل لوجه اخر وهو انها بذل المجهود في تلافي المعصية والدليل
الذي قدمناه من ان الشيء لا يحبط غيره الا بعد ان يكون بينه وبينه تضاد وتناف يبطل مذهبهم ايضا
في التوبة لان التوبة اذا لم تؤثر في اسقاط العقاب لكثرة ثوابها الذي يدعون انه كالمنافي للعقاب
فمعلوم انه لا تضاد ولا تنافي بينها وبين العقاب فكيف يبطل ما لا ينافيه والعقاب المستحق لا يكون
الا معدوما والموجود لا ينفي المعدوم فان استدلوا على ان التوبة تزيل العقاب على سبيل الوجوب
بانها لو لم يكن كذلك لقبح تكليف الفاسق بعد فسقه لان التكليف انما يحسن تعريضا للثواب والفاسق
مع استحقاقه العقاب لا يجوز ان يستحق الثواب فيجب ان يكون له طريق الى ازالة العقاب لينتفع بما
يعرض له من ثواب طاعاته وليس ذلك الطريق الا التوبة فيجب ان يكون مسقطة وجوبا للعقاب
قيل قد بنيتم هذا الاستدلال على دعوى نخالفكم فيها وهي ان الفاسق المستحق للعقاب
لا يجوز ان يستحق الثواب بطاعاته حتى يجتمع له الاستحقاقان وهل الخلاف الا في ذلك وعندنا انه غير ممتنع
ان يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب في صاحبه وقد دللنا على ذلك فيما تقدم ولو صح لكم تنافي كل واحد
من الثواب والعقاب في صاحبه وانهما لا يجتمعان ثبت ما تذهبون اليه في التوبة والطريق واحد فكيف
تبنون الشيء على نفسه وبعد فانا نسلم لكم هذا الموضع ونتجاوزه ونقول انه لا بد اذا كلف الفاسق
المستحق للعقاب من ان يكون له طريق الى الانتفاع بطاعاته ولن ينتفع بها الا بزوال عقابه وقد جعل له
الى ذلك طريق وهو اعلام الله تعالى انه يتفضل عليه عند فعله التوبة باسقاط العقاب عنه فينتفع حينئذ
بثواب طاعاته ولا فرق في الحكم الذي ذكرناه وهو ان يكون له طريق الى ازالة العقاب بين ان يكون قبول
التوبة واجبا او تفضلا فمن اين وجوبه وغير ممتنع ان يعاقب على هذه الطريقة زائدا على ما ذكرناه فالمنكر
من ان يكون طريقه الى ازالة العقاب عن نفسه مع الفسق هو ان يستكثر

الطاعات

من الطاعات التي يزيد ثوابها على عقاب ما معه من الفسق فيسقط العقاب وينتفع بما يفعله من الطاعات فاذا
قيل هذه الطاعات التي تقابل ثوابها لعقاب ذلك الفسق هي من جملة تكليفه والسبيل الى الانتفاع بثوابها
مع عقاب ذلك الفسق قلنا لا شيء من الطاعات التي يفعلها مقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق الا
يمكنه ان ينتفع بثوابها بعينها بان يكون قد قدم عليها طاعات يقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق وكذلك القول في
كل طاعة يشار اليها ان ثوابها يقابل عقاب ذلك الفسق فقد صار في امكانه بهذا التقدير ازالة العقاب من غير جهة
التوبة فاذا قالوا ما قابل من الطاعات ثوابه لعقاب الفسق لا يمكنه الانتفاع به وان كان يمكن من ذلك
بان يقدم الطاعات الكثيرة قبل قلنا وكذلك ما يفعله صاحب هذا الفسق الكبير عندكم من الطاعات
لا يمكن المكلف ان ينتفع بثوابه معه لكنه كان يمكن من ذلك بان يقدم التوبة فقد تساويا في هذا الوجه
فان استدلوا على وجوب قبول التوبة بوجوب قبول الاعتذار في الشاهد وان المعتذر اليه اذا غلب
في ظنه صدق المعتذر يقبح منه الذم على الاساءة كما كان يحسن قبل هذا الاعتذار واذا كان هذا الاعتذار
هو التوبة في المعنى وانما يختص باسم الاعتذار اذا كان واقعا من اساءة بعضنا الى بعض ويسمى توبة اذا وقع
القبيح فقد ثبت ان التوبة مزيلة للعقاب على سبيل الوجوب قلنا ومن سلم لكم ان المعتذر اليه وان غلب
في ظنه صدقه يقبح من المساء اليه ذمه حتى تبنيتم على ذلك وجوب قبول التوبة وقد تكلمنا على نظير هذه الطريقة
حيث ادعيتم قبح الذم بكثرة الندم لمن عليه النعم الكثيرة وقلنا انا نخالف في ذلك ولا نسلم صحته فان
ادعوا الضرورة في الموضع الذي خالفناهم والضرورات لا يختص بها وتجب اشتراك العقلاء فيها ولئن جاز لهم ان
يدعوا الضرورة فيما يخالف فيه ادعينا الضرورة في حسن ذم المعتذر وان خالفونا في ذلك وليس يمتنع ايضا
ان نقول على هذه الطريقة لو كان ذم المسيء بالاعتذار يسقط ويبطل لما حسن منه ان يقدم على بعد الاعتذار
وقد علمنا انه لم يفعل ان يذمه على تلك الاساءة التي تقدم الاعتذار عنها فلا حسن بلا شك ممن انصف اذا ندم
على اعتذاره ان يذمه على الاساءة المتقدمة علمنا ان الذم ما سقط بالاعتذار لانه لو سقط لما عاد وبعد
فكيف يجوز ان يسقط شيء عند شيء ولا وجه يقتضي سقوطه به ومذهبهم تعللوا في سقوط الثواب بالعقاب وفي العقاب
بالثواب لما طالبناهم بالوجه المقتضي لذلك بان يقولوا ان الثواب يقارنه التعظيم والعقاب يقارنه
الاستخفاف والتعظيم والاستخفاف متنافيان ولا يجتمعان واذا كنا قد بينا بطلان ذلك فمن اين لهم
مثل هذا التعلل في التوبة اذا لم يذهبوا الى انها تسقط العقاب بزيادة ثوابها واي تناف بين التوبة نفسها
وما يجري مجرى التنافي من عقاب الذنوب فان استدلوا على ان التوبة تسقط العقاب لا على
من جهة الوجوب بان التوبة تجب عقلا ولا وجه لوجوبها في العقل الا اسقاط العقاب لانه لا يجوز ان يكون وجه
وجوبها استحقاق الثواب لان النفع لا يدخل الفعل في الوجوب قلنا ومن اين ان التوبة تجب عقلا

وما انكرتم ان يكون وجه وجوبها كونها لطفا في ترك القبيح وفعل الواجب وانما علم ذلك بالشرع كما
علم في امثاله واذا علم بالشرع ان الله تعالى سيفضل عندها بازالة العقاب لانها قد صارت طريقا
الى ازالته ولا فرق بين ان يزول العقاب عندها وجوبا او تفضلا في انها تجب لزوال العقاب عندها
متى علمنا بها عن مستحقه فان قيل اذا ذهبتم الى ان التوبة انما يزول العقاب عندها
تفضلا وانكم انما علمتم ذلك بالسمع والاجماع فما التوبة التي تعلمون بالسمع ان الله تعالى سيفضل باسقاط الذنوب
عندها قلنا يجب ان يكون التوبة التي يقطع على ان الله تعالى يسقط عندها العقاب هي الندم على الفعل
القبيح والعزم على ان لا يعود الفاعل الى مثله في القبح وانما قلنا ذلك لان هذه التوبة هي التي اجمع المسلمون
بلا خلاف بينهم على ان العقاب يسقط عندها فاما اذا قارن الندم العزم على ان لا يعود الى مثله في وجه القبح
او في العظم وزيادة العقاب فبين كافة خلاف في ان العقاب يسقط ههنا فمنهم من يذهب الى
سقوطه وهو ابو علي ومن وافقه ومنهم من يذهب الى انه لا يسقط وهو ابو هاشم واصحابه وانما ساغ اختلاف
القوم في سقوط العقاب عند هذه المواضع لانهم ذهبوا الى ان التوبة توجب اسقاط العقاب فيجب ان يكون
العزم متناولا للجهة استحقاق العقاب من القبح المجرد او وجه القبح واذا كنا قد بينا ان التوبة لا تزيل العقاب
وجوبا وعلى سبيل المنافاة وانما بالسمع علمنا ان العقاب يزول عندها فيجب ان يقطع على ان العقاب يزول
في الموضع الذي اجتمعت الامة على زواله فيه وهو الموضع الذي ذكرناه ولا نتعداه الى غيره مما لم يقطع على زوال العقاب فيه

باب الكلام في النبوات

فصل في معنى قولنا رسول ونبي

اعلم ان معنى وصفنا للرسول في اصل اللغة بانه رسول ان مرسلا ارسله ومن جهة التعارف لابد من
اشتراط قبول المرسل لانهم لا يكادون يسمونه رسولا بان يرسله المرسل من غير ان يحملوا منه القبول للذكر ولهذا
بين اللفظة وان كانت من جهة اللغة لا تفيد انه رسول الله تعالى فاطلاقها بالتعارف يقتضي الاختصاص بالله تعالى
اذا اطلقوا قال الرسول كذا لم يفهم منه الا رسول الله تعالى وجرى مجرى اطلاق عاص في اختصاصه بمعاصي الله تعالى فاما
وصفه بانه نبي فان كان مهموزا فهو من الانباء والاخبار وان كان مشددا بغير همز فهو من الرفعة وعلو المنزلة
ماخوذ من النباوة وليس يمتنع وصف الرسول بانه نبي بالهمز وغير الهمز لان معناهما معا مطرد فيه لكن مع القصد
الى التعظيم لابد من ترك الهمز وليس كل من يقع العذر يوصف بانه نبي بل يختص اطلاق هذه اللفظة ممن علت منزلته
لاجل تكفله باداء الرسالة وعزمه على القيام بها ولا اولى ان يكون هذا اللفظ مختصا بمن كان هذه صفته من البشر دون
الملائكة بخلاف ما قاله قوم من ان الملائكة يوصف به واطلاق لفظة نبي بالهمز وغيره يختص من يحمل رسالة الله تعالى دون
غيره كما قلنا في اطلاق لفظة رسول

فصل في بيان وجه حسن بعثة الانبياء صلوات الله عليهم

اعلم انه غير ممتنع ان يعلم الله تعالى ان في افعال المكلف ما اذا فعله اختار عنده فعل

بنیاد محقق طباطبائی

الواجبات العقلية او الامتناع من القبائح العقلية ومنها ما اذا فعله اختار فعل القبيح او الاخلال بالواجب واذا
علم الله تعالى ذلك فلا بد من اعلام المكلف به ليفعل ما يدعوه الى فعل الواجب ويدع ما يدعوه الى فعل القبيح لان
اعلامه بذلك من جملة ازاحة علته في تكليفه واذا كان تمييز ما يدعو من افعاله او يصرف لا سبيل اليه الا بالاستدلال
عقلي ولم يحسن ان يفعل الله تعالى له العلم الضروري به فيجب بعثة من يعلمه بذلك وهذا الوجه خاصة هو الذي نقول
فيه ان البعثة اذا حسنت له وجبت وان الوجوب اذا انفصل من الحسن والذي يدل على ان
العلم باحوال هذه الافعال في كونها الطافا لا يعلم ضرورة ما دللنا به على ان المعرفة به تعالى لا يكون ضرورة
وايضا فلا يصح ان نعلم احوال هذه الافعال وان وقوعها من كسبنا ادخل في كونها لطفا الا مع العلم بذاته تعالى فهو كالفرع عليه ولا يصح في الفرع ان يكون العلم به ضروريا والعلم بالاصل مكتسبا
وغير ممتنع ان يبعث الله تعالى الرسول للتاكيد لما في العقول وان لم يكن معه شرع والى ذلك ذهب ابو علي
وليس يفسد هذا الوجه ما لا يزالون يقولونه من ان ذلك عبث لان ما في العقول يغني عنه وقولهم انه ذلك
يقتضي ان لا يجب النظر في معجز هذا النبي ولا يحسن اظهار معجز لا يجب النظر فيه وذلك انه غير ممتنع ان يعلم
الله تعالى انه اذا دعا الى ما في العقول على سبيل التاكيد اطاع عند دعائه من كان لا يطيع ويكون دعاؤه الى ما في
العقل نفسه هو اللطف ولا فرق في وجوب البعثة بين ان ياتي النبي على شرع هو لطف او يكون دعاؤه الى ما في
العقل نفسه هو اللطف ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثا اذا كان على سبيل التاكيد ويجري مجرى ترادف
الادلة فاما وجوب النظر في المعجز فحاصل على ما قلنا اذا كان دعاؤه لطفا الى ما في العقل ولو لم يصر واجبا وذلك منقسم
فانه غير مسلم لهم ان المعجز لا يحسن اظهاره الا مع وجوب النظر فيه وان لم يكن الامر على
ذلك لم يجب ما قالوه لانه اذا دعا المكلف الى امر واجب لا يقوم غيره مقامه كان النظر في معجزه واجبا
ذلك حسن النظر في ذلك المعجز وان لم يجب وقولهم هذا الوجه يؤدي الى جواز اظهار المعجز
على ايدي الصالحين ومن ليس بنبي قلنا ذلك عندنا جائز وسياتي الكلام فيه وغير ممتنع ان يبعث الله تعالى نبيا بلا
من يخبرنا بالقطع على عقاب العصاة فان العقول يجوز ذلك بالعفو فاذا ورد نبي بانه
(جاز ايضا ان يبعث الله بان يبعث نبيا لطفا)
ورايت جماعة من محصلي شيوخ اصحاب
ابي هاشم يجيزون ذلك وليس يمتنع ايضا ان يحسن البعثة وان لم تجب اذا بعث الرسول ليستوفي نقلا نستفيده منه ما كنا لا نعلمه بعقولنا
لتعريفنا بين السموم والاغذية وليوقفنا على اللغات التي نخاطب بها الان كالاعلام بالفرق بين السم
والغذاء وان لم يكن واجبا على ما ذكر في الكتب وان العلم به يمكن بالتجارب والعادات فقد يحسن كالاعلام
ويكون ذلك وجها لحسن البعثة وان لم تكن واجبة ولو كنا القول في اللغات انها اشهاد ان جاز ان يكون
بالمواضعة ويستغنى بها عن التوقيف فليس يمتنع ان يقوم التوقيف مقام المواضعة وعلى مذهب
ابي هاشم في قطعه على ان كل اصول اللغات لا يكون توقيفا وانما يكون مواضعة يستمر هذا الوجه
بان نقول اذا تقدمت مواضعة على بعض اللغات

وما انكرتم ان يكون وجه وجوبها كونها لطفا في ترك القبيح وفعل الواجب وانما علم ذلك بالشرع كما
علم في امثاله واذا علم بالشرع ان الله تعالى سيفعل عندها بازالة العقاب لانها قد صارت طريقا
الى ازالته ولا فرق بين ان يزول العقاب عندها وجوبا او تفضلا في انها تجب ليزول العقاب عنه
ويخرجها عن مستحقه فان قيل اذا ذهبتم الى ان التوبة انما يزول العقاب عنده
تفضلا وانكم انما علمتم ذلك بالسمع والاجماع فما التوبة التي تعلمون بالسمع ان الله تعالى يتفضل باسقاط الذنوب
عندها قلنا يجب ان يكون التوبة التي يقطع على ان الله تعالى يسقط عندها العقاب هي الندم على الفعل
القبيح والعزم على ان لا يعود الفاعل الى مثله في القبح وانما قلنا ذلك لان هذه التوبة هي التي اجمع المسلمون
بلا خلاف بينهم على ان العقاب يسقط عندها فاما اذا قارن الندم العزم على ان لا يعود الى مثله في وجه القبح
او في العظم وزيادة العقاب فبين كافة خلاف في ان العقاب يسقط ههنا فمنهم من يذهب الى
سقوطه وهو ابو علي ومن وافقه ومنهم من يذهب الى انه لا يسقط وهو ابو هاشم واصحابه وانما ساغ اختلاف
القوم في سقوط العقاب عند هذه المواضع لانهم ذهبوا الى ان التوبة توجب اسقاط العقاب فيجب ان يكون
العزم مثنيا ولا الجهة استحقاق العقاب من القبح المحرم او وجه القبح واذا كنا قد بينا ان التوبة لا تزيل العقاب
وجوبا وعلى سبيل المنافاة وانما بالسمع علمنا ان العقاب يزول عندها فيجب ان يقطع على ان العقاب يزول
في الموضع الذي اجمعت الامة على زواله فيه وهو الموضع الذي ذكرناه ولا نعداه الى غيره مما لم يقطع على زوال العقاب فيه

باب الكلام في النبوات فصل في معنى قولنا رسول ونبي

اعلم ان معنى وصفنا للرسول في اصل اللغة بانه رسول ان مرسلا ارسله ومن جهة التعارف لا بد من
اشتراط قبول المرسل لانهم لا يكادون يسمونه رسولا بان يرسله المرسل من غير ان يتحمله وانه القبول لذلك و
بهذه اللفظة وان كانت من جهة اللغة لا تفيد انه رسول الله تعالى فاطلاقها بالتعارف يقتضي الاختصاص بالله تعالى وكذلك
اذا اطلقوا قال الرسول كذا لم يفهم منه الا رسول الله تعالى وجرى مجرى اطلاق عام في اختصاص معاص الله تعالى فاما
وصفه بانه نبي فان كان مهموزا فهو من الانباء والاخبار وان كان مشددا بغير همز فهو من الرفعة وعلو المنزلة
ما هو من النباوة وليس يمتنع وصف الرسول بانه نبي بالهمز وغير الهمز لان معناهما معا مطرد فيه لكن مع القصد
الى التعظيم لا بد من ترك الهمز وليس كل من وقع العذر توصف بانه نبي بل يختص اطلاق هذه اللفظة بمن علت منزلته من البشر
لاجل تكفله باداء الرسالة وعزمه على القيام بها ولا اولى ان يكون هذا اللفظ مختصا بمن كان هذه صفته من دون
غيره كما قلنا في اطلاق لفظة رسول خلاف ما قاله قوم من ان الملائكة يوصف به واطلاق لفظة نبي بالهمز وغيره يختص من يحمل رسالة الله تعالى من الانبياء صلوات
الله عليهم فصل في بيان وجه حسن بعثة الانبياء صلوات الله عليهم اعلم انه غير ممتنع ان يعلم الله تعالى ان في افعال المكلف ما اذا فعله اختار عنده فعل

ويجوز

الواجبات العقلية او الامتناع من القبائح العقلية ومنها ما اذا فعله اختار فعل القبيح او الاخلال بالواجب واذا
علم الله تعالى ذلك فلا بد من اعلام المكلف به ليفعل ما يدعوه الى فعل الواجب ويدع ما يدعوه الى فعل القبيح لان
اعلامه بذلك من جملة ازاحة علته في تكليفه واذا كان تمييز ما يدعو من افعاله او يصرف لا سبيل له اليه باستدلال
عقلي ولم يحسن ان يفعل الله تعالى له العلم الضروري به فيجب بعثة من يعلمه بذلك ومن هذا الوجه خاصة هو الذي نقول
فيه ان البعثة اذا حسنت له وجبت وان الوجوب اذا انفصل من الحسن والذي يدل على ان
العلم باحوال هذه الافعال في كونها الطافا لا يعلم ضرورة ما دللنا به على ان المعرفة به تعالى لا تكون ضرورة
وان وقوعها من كسبنا ادخل في كونها لطفا وايضا فانا نعلم انه يصح ان نعلم احوال هذه الافعال
في كونها الطافا الا مع العلم بذاته تعالى فهو كالفرع عليه ولا يصح في الفرع ان يكون العلم به ضروريا والعلم بالاصل مكتسبا
وغير ممتنع ان يبعث الله تعالى الرسول للتاكيد ما في العقول وان لم يكن معه شرع والى ذلك ذهب ابو علي
وليس يفسد هذا الوجه ما لا يزالون يقولونه من ان ذلك عبث لان ما في العقول يغني عنه او قولهم ان ذلك
يقتضي ان لا يجب النظر في معجز هذا النبي ولا يحسن اظهار معجز الا بحسب النظر فيه وذلك انه غير ممتنع ان يعلم
الله تعالى انه اذا دعا الى ما في العقول على سبيل التاكيد اطاع عند دعائه من كان لا يطيع فيخرج من ان يكون عبثا
الى ان يصير واجبا ولا فرق في وجوب البعثة بين ان ياتي النبي علوا شرع هو لطف او يكون دعاؤه الى ما في
العقل نفسه هو اللطف ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثا اذا كان على سبيل التاكيد ويجري مجرى ترادف
الادلة فاما وجوب النظر في المعجز فحاصل على ما قلنا اذا كان دعاؤه لطفا الى ما في العقل ولو لم
يكن كذلك لم يجب ما قالوه فانه غير مسلم لهم ان المعجز لا يحسن اظهاره الا مع وجوب النظر فيه وذلك منقسم
لانه اذا دعا المكلف الى امر واجب لا يقوم فيه غيره مقامه كان النظر في معجزه واجبا وان لم يكن كذلك لم يكن الامر على
ذلك حسن النظر في ذلك المعجز وان لم يجب وقولهم هذا الوجه يؤدي الى جواز اظهار المعجز
على ايدي الصالحين وعلى ما ليس بنبي قلنا ذلك عندنا جائز وسنبين الكلام فيه وغير ممتنع ان يبعث الله تعالى نبيا بلا شرع ويكون
من يخبرنا بالقطع على عقاب العصاة فان العقول تجوز ذلك بالعفو فاذا ورد نبي بانه
ستوفي قطعا استفدنا منه ما كنا لا نعلمه بعقولنا ورايت جماعة من محصلي شيوخ اصحاب
ابي هاشم يجيزون ذلك وليس يمتنع ايضا الحسن البعثة وان لم تجب اذا بعث الرسول بالفرق بين السم
والغذاء وان لم يكن واجبا على ما ذكر في الكتب وان العلم به يمكن بالتجارب والعادات فتعد يحسن ان يكون
تعريفنا بين السم والاغذية وليوقفنا على اللغات التي يخاطب بها الان كالاعلام والقول في اللغات انه اذا جاز ان يكون
ويكون ذلك وجها لحسن البعثة وان لم تكن واجبة وكذلك القول في اللغات مقام المواضعة وعلى مذهب
بالمواضعة ويستغنى بها عن التوقيف فليس يمتنع ان يقوم التوقيف مقام المواضعة يستمر هذا الوجه
ابي هاشم في قطعه على ان كل اصول اللغات لا يكون توقيفا وانما يكون مواضعة على بعض اللغات
بان يقال اذا تقدمت مواضعة

جاز ايضا ان يبعث الله تعالى نبيا بانه نبي لطفا ومصلحة لنا

فجائز فيما يأتي بعدها من اللغات المختلفة ان يكون توقيفا وجائز ان يكون بمواضعة فلا
يمتنع ان ياتي النبي بشيء بالتوقيف على ذلك وليس يجوز ان يكون وجه حسن بعثة النبي ما في المعرفة بنبوته
من الثواب على سبيل التعريض للنفع وذلك ان الفعل لا يجوز بان يجب الا لوجه وجوب معقول وما ليس بواجب
في نفسه ولا له وجه وجوب معقول لا يستحق عليه ثواب وليس لاحد ان يقول يجعل وجه حسن
البعثة ان الرسالة مستحقة بعمل للرسول تقدمها وذلك ان هذا الوجه لو صح لم يؤثر فيما قصدناه
من الرد على منكري بعثة الرسل من البراهمة وليس مع ذلك بصحيح لان الثواب على الاعمال الشاقة لا يكون
الا نفعا محضا وتكليف الرسالة الزام لما فيه مشقة وكلفة فصفته تنافي لصفة الثواب على ان القول
بان تكليف الرسالة مستحق تقتضي وجوب بعثة الرسل وان لم يكن في الرسالة فائدة لاحد من التحمل
شرع ولا غير ذلك من الوجوه المتقدمة لانه غير ممتنع ان يخلو المعلوم من ذلك ويستحق بعض المكلفين باعماله الرسالة
فيجب ارساله على كل حال جزاء على عمله ومن شبه البراهمة قولهم لا يخلو الرسول من ان ياتي بما هو
موافق لما في العقول او بما هو مخالف له فان كان الاول ففي العقل مغن عنه وان كان الثاني فما خالف العقل
قبيح والجواب عن ذلك ان الشرع انما يرد بتفصيل ما في العقل جملة فهو موافق في المعنى
وغير مخالف لان العقل دال على طريق الجملة على ان ما دعا الى القبيح فهو قبيح وما صرف عنه فهو واجب
فاذا ورد السمع في فعل بعينه بانه داع الى القبيح علمنا بالسمع قبحه وكذلك اذا ورد السمع بانه صارف
عن قبيح علمنا وجوبه فلو انكشف لنا بالعقل وبغير السمع ما كشفه لنا السمع لعلمناه بالعقل كما نعلمه بالسمع
فلا مخالفة بين العقل والسمع وانما يكون مخالفا لو نفى السمع حكما ثابتا في العقل واثبت حكما منتفيا فيه وليس
الامر على ذلك وليس كشف السمع عن تفصيل هذه الامور الا ككشف العادات والتجارب والاخبار عنها الا ترى
ان العقل لما دل على وجوب تجنب المضار على الجملة ودل على قبح الظلم من طريق الجملة ورجعنا في حصول الضرر
في بعض الافعال الى العادة او تجربة او خبر لم نكن بذلك مخالفين لما في العقل وكذلك اذا رجعنا في كون الضرر
ظلما الى طريقة من الاعتبار يستخرجه العقل لم يكن ذلك مخالفا للعقل ومن شبههم قولهم
ان الصلوة والصوم والطواف بالبيت قبيح في العقل وما هو قبيح فيه لا يتغير حاله كالظلم والكذب والجواب
عن ذلك ان قبائح العقل على ضربين ضرب لا يتغير قبحه كالكذب والظلم لان وجه القبح هو كونه كذبا
او ظلما والضرب الاخر يجوز ان يتغير فيخرج من حسن الى قبح كالضرر الذي متى عرى عن استحقاق
ونفع ودفع ضرر كان قبيحا ومتى حصل فيه بعض هذه الامور كان حسنا فلم يجر مجرى الظلم فانه قبيح

على كل حال الصلوة والصوم والطواف انما يقبح في العقل اذا خلا من نفع وغرض فاذا عرض في ذلك
نفع وغرض صحيح كان حسنا فالشرع انما ورد في هذه الافعال لان لنا فيها منافع ومصالح ولو علمنا بالعقل ان لنا فيها
منافع لعلمنا به حسنها ومن شبههم قولهم كيف تكون الصلوة لطفا في رد الوديعة ولا مناسبة سبب
بينهما والجواب عن ذلك ان اللطف في الشيء ليس هو واجب ان يكون بينه وبينه مناسبة ومجانسة ظاهرة
لنا وان كان لا بد من حيث كان داعيا لنا اليه وباعثا عليه من مناسبة وليس يجب ان نعلم وجه كون الشيء
داعيا على سبيل التفصيل ولا ان نعلم ايضا الى شيء يدعو من الواجبات تفصيلا بل يكفي ان نعلم انه تعالى لم يوجب
هذا الفعل الشرعي الا وله وجه وجوب اما من صرف عن قبيح او دعا الى الواجب وتفصيل ذلك غير واجب علينا

فصل في بيان وجه دلالة المعجز على النبوة اعلم ان لفظة معجز تنبي
في اصل اللغة عمن جعل غيره عاجزا والقديم تعالى هو المختص بالقدرة على الاعجاز والاقدار فالمراعى هذه اللفظة
في العرف دون اصل اللغة ومعنى قولنا معجز في التعارف ما دل على صدق من ظهر عليه واختص به وانما
يدل على ذلك بشرائط الاول ان يكون من فعله تعالى والثاني ان ينتقض به العادة المختصة بمن
ظهر المعجز فيه والثالث ان يختص بالمدعي على طريقة التصديق لدعواه وانما قلنا
ان يكون من فعله تعالى او ما يجري مجرى فعله على ما يختص في الكتب لان المدعي انما يدعي على الله تعالى
ان يصدقه بما يفعله فيجب ان يكون الفعل القائم مقام التصديق ممن طلب منه التصديق والا لم يكن دالا عليه
وفعل المدعي كفعل غيره من العباد في انه لا يدل على التصديق وانما يدل على فعل من ادعى عليه التصديق وقول
من يقول ان القران لو كان من فعل النبي صلعم لدل على صدقه كما يدل لو هو من فعله تعالى ونقل الجبال و
طفر البحار يدل على النبوة وان كان من فعل مدعي النبوة ليس بشيء لان القران لو كان من فعله صلعم
وخرق العادة لكان المعجز في الحقيقة الواقع موقع التصديق هو اختصاصه تعالى له بالعلوم
التي تمكن بها من القران وفعلها فيه صلعم في نقل الجبال وطفر البحار المعجز على الحقيقة هو
الاقدار بالقدر الكثيرة الخارقة للعادة على تلك الافعال دون الافعال انفسها واما
الطريق الى العلم بانه من فعله تعالى فهو بان يكون من جنس لا يقدر عليه العباد كالحيوة
والجسم او يقع على وجه مخصوص لا يقدر على ايقاعه عليه العباد كنقل الجبال وفلق البحر و
الكلام الخارق للعادة بفصاحته واما اشتراطنا ان يكون خارقا للعادة فهو
لانه اذا لم يكن كذلك لم نعلم انه فعل للتصديق المدعي وجوزنا ان يكون فعل بمجرى العادة

الا ترى ان المدعي للنبوة لو جعل دلالة صدقه طلوع الشمس من غربها وطلعت منه
لم يكن ذلك دلالة على صدقه ولو جعل دلالة صدقه طلوعها من المغرب فطلعت كذلك لدلت من
من هذا الوجه ولا فرق بينهما الا ما ذكرناه **واما** الطريق الى معرفة كونها خارقا للعادة
فهو ان العادات معلومة مستقرة بين العقلاء وطريق علمها المشاهدة او الاخبار وقد علم
العقلاء ان العادة ما جرت بطلوع من المغرب لا يختلف لمن عنده ذكر وانثى فاذا انتقض ذلك
وتغير فهو خرق عادة ولا بد من ان يكون العادة مستقرة جارية فيحدث ما ينقضها ولهذا لا
يجعل ابتداء العادات واختلافها من باب خرق العادة والعادات قد تكون عامة وقد تكون
خاصة وقد تكون عادة لبعض اهل البلاد جارية بما هو نقض للعادة غيرهم فلهذا قلنا ان المعتبر
هو انتقاض عادة من تلك العادة عادة له **واما** الوجه في كون المعجز معجزا متعذر الجنس
او الصفة المخصوصة على العباد فهو لانا متى لم نعلم كذلك لم نثق بانه من فعله تعالى وجوزنا ان يكون
من فعل غيره وقد بينا ان المعجز لا بد من ان يكون فعله تعالى وانما سوينا في المعجز ودلالته على
الصدق بين ان يتعذر جنسه على العباد وبين ان يتعذر صفته بخلاف ما ذهب اليه قوم من المبطلين
من ان المعجز لا يكون الا متعذر الجنس علينا من قبل ان الذي يتعذر الجنس علينا انما دل من حيث
انتقاض العادة به لا من حيث كان جنسه مختصا به تعالى فيجب فيما كان مقدورا لنا اذا وقع على وجه
خارق للعادة ان يدل لمشاركته الاول في وجه الدلالة **واما** وجه اشتراطنا اختصاص المعجز
بالمدعي فهو لانا بذلك نعلم تعلقه بدعواه وانه تصديق لها والا جوزنا مع عدم المطابقة والاختصاص
ان لا يكون تصديقا لهذه الدعوى والطريق الى العلم باختصاصه به ان نعلم مطابقته لدعواه فاذا قال
اللهم ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فصدقني بان تطلع الشمس من مغربها فطلعت كذلك وهذا
غاية المطابقة للدعوى فجرى مجرى ان يصدقه بكلام يتضمن التصديق نعلم ان لا احتمال خاصة والذي
يبين ذلك انه لا فرق فيمن ادعى انه رسول غيره منا بين ان نعلم انه صدقه بان يقول له صدقت مصرحا
وبين ان يقول المدعي ان دلالة صدقي عليه انه يفعل كذا وكذا ويشير الى ما يفعل ما جرت عادة المدعى عليه
بان يفعله فيقع منه على حسب ما التمسه المدعي وليس بفرق بين الامرين ان التصديق بالقول ما تقدمت
المواضعة عليه وانه صريح للتصديق ولا مواضعة في هذا الفعل الملتمس الذي ليس بكلام وذلك لان الكلام
وان كانت المواضعة عليه فيه هنا في الموضع الذي ذكرناه ما يجري مجرى المواضعة وهو طلب بين مخصوص

وفعله

وفعله على الوجه المطلوب وهذا يجري مجرى المواضعة المتقدمة فهو طلب بين مخصوص وفعله
في انه دلالة على صدق المدعي لانه لا فرق على ما بينا بين تصديق احدنا لغيره بالقول الموضوع للتصديق
وبين ان يلتمس منه فعلا مخصوصا فيوقعه على حد ما التمسه وليس لاحد ان يفرق بين الموضعين بان
احدنا يعلم قصده بفعله الواقع عقيب الدعوى الى التصديق ضرورة وليس كذلك القديم تعالى وذلك انه
قد يجوز ان لا يعلم قصدا احدنا ضرورة الى التصديق ويفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام او فعل
فعل مخصوص على ما التمس منه فيعلم انه مصدق والا كان فعله قبيحا وليس لاحد ان يقول هلا جوزتم
جوزتم ان يكون الله تعالى انما فعل الامر الخارق للعادة عند دعوى المدعي لا التصديق بل لمصلحة او
لوجه غير التصديق **قلنا** ما يجوز من ذلك في القبيح الا كتجويز ان يصدق تعالى مدعي الرسالة
عليه بالكلام الموضوع للتصديق ويعلم انه كلامه تعالى ثم لا يريد التصديق به بل المصلحة لا غير ولهذا
يقبح من احدنا ان يقول لغيره وقد ادعى رسالته صدقت او يفعل ما التمس ان يصدقه به ويريد بذلك وجها
آخر ولو قال انما اردت بقولي صدقت عقيب دعواه تصديق الله تعالى او تصديق صادق غير هذا المدعي علم
قبح ذلك منه كما ان يكون قد فعل قبيحا يستحق به الذم واعلم انه ليس بواجب في مدعي النبوة ان يعين
ما يلتمسه من دلالة صدقه بل يجوز ان يلتمس دلالة على صدقه على الجملة فاذا فعل عقيب ذلك ما يكون خارقا
للعادة دل على صدقه كالدلالة المعين والوجه الجامع بين الامرين ان كل واحد منهما لا يحسن ان يفعل عقيب
هذه الدعوى الا على سبيل المطابقة لها وليس يجب في مدعي النبوة ان يكون طالبا بالقول الصريح دلالة
التصديق له بل نفس ادعائه للرسالة ودعائه الخلق الى تصديقه في ضمنه ومفهوم منه على مجرى العادة طلب
ما يكون دلالة صدقه فان عين ما يطلبه فذلك له وان ادعى ولم يطلب صريحا شيئا فهو بالادعاء طالب في المعنى
لما بين يديه ويدل على صدقه

فصل في جواز ظهور المعجزات على ايدي غير

من الانبياء صلوات الله عليهم الذي يذهب اليه اصحابنا ان المعجزات يختص ظهورها على ايدي الائمة عليهم السلام ويجب ذلك
في بعض الاحوال ويجوز ظهورها على ايدي الصالحين وافاضل المؤمنين وذهب كل من خالف من فرق
الامة سوى اصحاب الحديث الى ان المعجزات لا يجوز ظهورها الا على الانبياء خاصة والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه ان المعجز انما يدل على صحة صدق دعوى يطابقها فان ادعى مدعي النبوة فالمعجز دال على النبوة وان
ادعى امامة فكذلك وان ادعى صلاحا وفضلا فانما يدل على صدقه في ذلك فلا بد من دعوى صريحة او متعلقة
في الجملة **وايضا** فان ظهور المعجز على يد الامام او الصالح ليس بوجه قبح ولا مما يجب ان يقارنه وجه قبح فعليه
دائما قلنا ذلك لانه ليس بكذب ولا ظلم ولا مختص بشيء من وجوه القبح المعقولة ومن ادعى انه مفسدة او يقترن به

وجه يقع عليه الدلالة وسنتكلم على ما يدعونه من التغيير اذا اعترضنا ما لا يجوز ان يكون به فاذا صحت هذه
الجملة ولم يمتنع ان يعرض في اظهار المعجز على غير النبي صلى الله عليه مصلحة او فائدة يحسن لاجلها الاظهار ولا يجب القطع على النفي
ومما استدل ابو هاشم على ان المعجزات لا تظهر على غير الانبياء عليهم بان المعجز يدل على النبوة على
وجه الابانة والتخصيص بخلاف الوجه الذي يدل عليه سائر الادلة ودل على ان المعجز يدل على هذا الوجه الذي
ذكره لوجوب ظهور المعجز على يد النبي صلى الله عليه وليس بواجب في الادلة الباقية مثل ذلك لانه لا يمتنع ان يكون بعض
القادرين قادرا وان لم يقم دليل على انه بهذه الصفة فعلم بهذه الجملة ان وجه دلالة المعجز يخالف باقي الادلة مع
الكثرة واستدل ايضا على انها تدل من طريق الابانة بان المعجزات اذا كثرت خرجت من ان يكون ادلة
على النبوة وباقي الادلة مع الكثرة لا يخرج من وجه دلالتها الا ترى ان ما دل على ان القادر قادر لا يخرج
من ان يكون دليلا على ذلك بالكثرة والجواب عما ذكره اولا ان يقال له انما وجب ظهور المعجزات
على يد الانبياء صلى الله عليهم لانهم متحملون من مصالحنا ما لا بد من ان نقف عليه فيجب الظهور لهذا الوجه وباقي مدلول الادلة
ليس بواجب العلم به والوقوف عليه فلم ينصب الدلالة عليه فلهذا الوجه افترق الامران لا لما ذكره ابو هاشم
من الابانة على ان في بعض مدلولات الادلة ما يجب ثبوت الدلالة عليه وان لا يعرى من الدلالة الا ترى انا
نقول انه لو كان للجوهر حال هو عليها سوى احواله المعقولة لوجب ان يكون على ذلك دليل ولو وجب علينا صلوة
سادسة وصوم شهر ثان لوجب ان يدل على ذلك دليل ولم يدل ما فارقه ما ذكرناه لسائر الادلة ومساواته لدلالة المعجز
على انه يدل من طريق الابانة فاما الكلام على ما ذكره ثانيا فهو ان كثرة المعجزات يخرجها عن
انتقاض العادة بها ويلحقها بالمعتاد فتخرج عن وجه الدلالة على النبوة لان الشرط في دلالتها ان يكون خارقا للعادة
وليس كذلك باقي الادلة لان كثرتها وتواليها وترادفها لا يغير وجه دلالتها الا ترى الى ان ما دل
على كون القادر قادرا لا يتغير دلالته بالكثرة والتوالي لانها لا تغير وجه الدلالة وبعد
فمن الادلة ما يدل قدر منها على مدلوله ولا يدل اقل منه عليه الا ترى الى ما دل على ان يكون القادر عالما من الافعال
المحكمة لا يساوي كثيره لقليله وكذلك ما يكون معجزا او خارقا للعادة من الافعال لا يساوي قليله كثيره وليس
يجب اذا لم يساو بين ذلك ما يدل قليله وكثيره من الادلة على كون القادر قادرا او حيا ان يختلفا في وجه الدلالة
ويكون احدهما دالا من طريق الابانة وكذلك ما يتعلق به ابو هاشم ويمكن ان يقال لابي هاشم اذا سلمنا تبرعا
ان المعجزات تدل من طريق الابانة ان المعجز انما يدل على انه صادق في دعواه من مدع غير صادق فان كان
مدعيا للنبوة وصدق بالمعجز علمناه نبيا وان ادعى الامامة وصدق بالمعجز علمناه اماما وان ادعى الصلاح و
صدق بالمعجز علمناه صالحا فلا يلزم على هذا ان يظهر على كل صالح وان لم يدع الصلاح لانه انما ابان الصادق

المدعي من مدع غير صادق فلا يلزم نفي الصلاح عن كل من لم يظهر عليه اذا لم يدعه فان قيل فيلزم على
هذا وجوب ظهوره على الائمة كلهم لدعوى جميعهم الامامة وانتم عندكم ان فيهم من لم يظهر معجز عليه وان كان اماما
وفي هذا انتقاض ما ذكرتموه قلنا المعروف من مذاهب القوم الذين يذهبون الى ظهور المعجز لست
على ايدي الائمة عليهم انه لم يخل امام من معجز في وقت ما تقدم او هنا خبر فلو سلمنا خلو امام من معجز لم
يجب نفي كونه اماما لنفي المعجز اذا سلمنا ان دلالة المعجز على وجه الابانة لانه وان خلا امام من معجز وهي
دلالة امامته فلم يخل من نص يقوم في الدلالة مقام المعجز فلا يجب بنفي المعجز نفي الامامة اذا قام غيره مقامه
الا ترى ان المعجز ان ابان النبي صلى الله عليه من غيره فلا يجب القطع على ان من لا معجز له من الانبياء صلى الله عليهم
ليس بنبي لانه غير ممتنع ان يقوم نص النبي على نبي مقام المعجز في الدلالة على صدقه فان خولفنا في ذلك
فلا وجه لانكاره لان نص النبي دليل يوجب العلم كما ان المعجز دليل يوجبه فاي فرق بين ان يعلم كونه
نبيا بالمعجز وبين ان يعلمه بالنص وهما متساويان في ايجاب العلم فاذا قيل اذا نص نبي على نبي
فنبوة الثاني علمناها بمعجز النبي الاول لانها مستندة اليه قلنا المعجز الاول انما يدل على صدق النبي صلى الله عليه
النبي الاول لوقوعها عقيب دعواه وتعلقها به ولا تعلق لها بالثاني ولا بدعواه فكيف يدل على نبوته
فان تعلقوا بهذا التخريج خرجنا مثله فقلنا ان نص النبي صلى الله عليه على الامام يقوم مقام المعجز للامام لان
امامته مستندة الى صدق النبي صلى الله عليه ومعجزه فكان الامامة معلومة هنا بالمعجز الاول وقد استدل
ابو هاشم بطريقة اخرى اعتمدها اصحابه فقالوا تجويز اظهار المعجزات على يد غير الانبياء يقتضي التنفير
عن النظر في معجزات الانبياء وفسروا التنفير الذي ادعوه بان النظر في معجز الانبياء انما وجب
للخوف من فوت معرفة المصالح التي نعلمها من جهتهم واذا جوزنا ظهورها على من لا مصلحة لنا معه
بطل الخوف وارتفع وجوب النظر وهذا ليس بشيء يعتمد مثله لان الخوف على ما ذكروه جهة
وجوب النظر في المعجز ومع تجويز كون من ظهر عليه اماما او صالحا لا يرتفع هذا الخوف لان التجويز معه
لان يكون نبيا متحملا لمصالحنا ثابت وما يجوز كونه صالحا او اماما الا كما يجوز كونه كاذبا مخرقا
فاذا كان تجويز كذبه لا يمنع من وجوب النظر فيما اظهر فكذلك لا يمنع من وجوب هذا النظر تجويز كونه
صالحا او اماما وبعد فان المدعي اما ان يدعي نبوة مصرحا بها فهذا لا يجوز ان يكون صادقا الا من حيث

بل لا بد له اما ان يكون صادقا فيكون نبيا او يكون كاذبا فيلزم النظر فيما يظهر على كل حال لان الخوف
ثابت وان كان المدعي يدعي كونه صالحا ولا لطف لنا في المعرفة بصلاحه ولا منفعة في الدين فهو اما
ان يكون كاذبا او صادقا صالحا ولا يمكن ان يكون مع صدقه نبيا فلا خوف علينا من ترك النظر في معجزه
ونحن مخيرون بين النظر فيه وتركه فاما مدعي الامامة قلنا في العلم بامامته مصالح دينية وربما
كان قول الامام حجة في بعض الشرايع على وجه لا يعلم ذلك الشرع الا من جهته على ما سنبينه في كتاب
الامامة بمشية الله وعونه فاذا ادعى الامامة فلا بد من النظر في معجزه لان الخوف من فوت المنافع الدينية
ثابت فيجب النظر فيما يظهره كما يجب مثل ذلك في النبي صلعم فان قيل جوزوا ظهور المعجز
على يد الكافر اذا صدق في بعض اخباره وادعى صدقه فيه وطلب دلالة على صدقه قلنا
لا يجوز ذلك لان المعجز وان دل على صدق الدعوى التي يطابقها فلا بد من اقتضائه تعظيم من ظهر على يديه
ومن اجلاله وعلو منزلته في الدين ورفعته واذا كان الكافر لا حظ له في دين ولا ثواب لم يجز ان يظهر
على يديه ما يدل على انه على صفة وليس عليها فان قال جوزوا ان يظهر على يد الفاسق فان الفاسق
على مذهبكم معشر المرجئة وان استحق الاستخفاف بفسقه فانه يستحق التعظيم والاجلال بايمانه
وطاعاته قلنا ليس يمتنع على الاصول الصحيحة ان يجوز ذلك اذا لم يعرض فيه وجه من وجوه
القبح من استفساد وغيره وليس يجب اذا جوزنا ذلك ان يلزم ظهوره على يد المتهتكين في المعاصي
المدمنين على فعل القبائح والرذايا وان كان معهم محض الايمان وذلك لانا قد بينا ان المعجز ان
تدل مع الصدق في الدعوى على علو منزلة صاحبها في الدين وتقدم قدمه فيه عند الله تعالى ومن ذكرنا حاله
من اهل القبائح والسخائف لا منزلة له في الدين عالية ولا رتبة رفيعة فكيف يظهر على يده ما يقتضي ذلك
والفرق بين ما اجزناه وامتنعنا منه واضح لا يشكل على منصف

فصل

في ان الانبيا عليهم السلام لا يجوز عليهم المعاصي قبل النبوة ولا بعدها عندنا
انه لا يجوز على الانبياء عليهم السلام فعل قبيح في حال النبوة ولا فيما تقدمها ولا يجوز عليهم كبائر الذنوب ولا صغائرها
وقالت المعتزلة ومن وافقها من الزيدية وغيرهم ان الكبائر لا تجوز عليهم قبل النبوة ولا
بعدها وجوزوا الصغائر في الحالين بعد ان لا تكون مسخفة من دنية واجاز الحشوية واصحاب الحديث
عليهم الكبائر سوى الكذب في حال النبوة وجوزوا الجميع قبل النبوة وقد استقصينا الكلام في هذا الباب

في كتابنا

في كتابنا الموسوم بتنزيه الانبياء والائمة عليهم السلام غير انا لا نخلي هذا الكتاب من جملة فيه منفعة والذي يدل
على ان الكبائر لا تجوز عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى سوى العلم المعجز لانه اذا ادعى الرسالة وانه صادق فيما يؤديه فتصديق
على هذه الدعوى بالمعجز امن بهذا التصديق كونه كاذبا فيما يؤديه لان تصديق الكذاب لا يجوز عليه تعالى فاما الكذب فيما
لا يؤديه وساير الذنوب فالذي يؤمن من وقوعها ان تجويزها عليهم صارف عن قبول اقوالهم ومنفر عنهم ولا
يجوز ان يبعث من يوجب علينا اتباعه وتصديقه وهو على صفة تنفر عنه وقد جنب الانبياء عليهم السلام الفظاظة
والغلظة والخلق الشنيعة وكثيرا من الامراض مع حسن ذلك لاجل التنفير فاولى ان يجنبوا الذنوب فان قيل
كيف تحكمون بان تجويز الكبائر منفر ومن الناس من اجاز ذلك على الانبياء مع قبوله منهم قلنا
ليس المراد بقولنا انه منفر ان الفعل الذي نفر عنه لا يجوز ان يقع معه امتثال بل انه اقرب الى ان لا
يقع وليس يكون صارفا عن الشيء مقطعا على ان ذلك الشيء لا بد ان يرتفع عنده كما ليس كل داع يجب ان
يقع عنده كما ليس ما هو داع اليه الا ترى ان قطوب الداعي للناس الى طعامه وتضجره وتبرمه
صارف عن حضور طعامه ومنفر عنه وان جاز ان يقع معه وطلاقة وجهه وتبسمه داعيا الى الحضور وان
كان جاز ان لا يقع عندها وقد يقع في بعض الاحوال القبول من السخيف المتهتك في القبائح وان
كان ذلك في بعضه منفرا ويرتفع القبول من الناسك المتمايل وان كان ذلك داعيا ودليل
نفي الكبائر عنهم قبل النبوة ما اعتمدنا من التنفير بعينه لان من المعلوم ضرورة ان النفوس
الى من لم يرتكب قط الكبائر وان تاب منها اسكن واقرب الى قبول قوله ممن فعل ذلك والعقول ما دلت
على العادة والاختيار ودليل نفي الصغائر عنهم في حال النبوة وقبلها هو ايضا
ما بيناه لان النفوس الى من لم يعهد منه قبيح اسكن والقبول منه اقرب ممن واقع القبائح وباشر
الفواحش وان وقعت محبطة العقاب على ما يذهب اليه مخالفونا لان ذمهم عقابها بكثرة ثواب
ما عليها لا يخرجها من كونها قبائح وذنوبا مثالها لو انفرد لا يستحق الاثم والعقاب لان الكبائر المتقدمة
للنبوة بعد وقوع التوبة منها لا يستحق بها ذم والعقاب ومع هذا اعتقدنا منعنا منها لطريقة
التنفير ولان النفوس مع فقدها اسكن واقرب الى القبول وكذلك الصغائر لا يخرجها لكونها
لا ذم عليها ولا عقاب اذا كانت في نفوسها قبائح ومما لو انفرد لاستحق به الذم والعقاب فاما
قولهم انه لا حظ للطهر للصغائر الا بتنقيص الثواب ونقصان الثواب غير منفر لانه لو نفر لما اخل

ولا اعتبار عندنا وعندهم في باب التنفير
باحباطنا الذم والعقاب ح

التوبة

الانبياء عليهم السلام بالنوافل وقد علمنا اخلالهم بها وذلك ان الصغائر وان كانت عندهم تنقص الثواب فهي قبائح
ولو انفردت لاستحق به الذم والعقاب وليس كذلك الاخلال بالندب على انه يمكن التفرقة بين الاخلال
بالنفل وبين الصغائر وان نقص الثواب عند بان النفل ينقص معه ثواب لم يتقرر استحقاقه وانما فات
استحقاقه والصغيرة يؤثر في ثواب استقر واستحق ثم زال وبطل وفرق كثير بين فوت ما لم يحصل ولم
يستقر وبين الفوت المستقر الا ترى ان من ولي ولاية جليلة في دين او دنيا واستقرت له ثم عزل عنه
عزله عنها ولا يجري ذلك مجرى من لم يول تلك الولاية قط فان قيل فبأي شيء علمتم ان النبي صلى الله عليه وآله
لا يجوز عليه كتمان ما بعث لادائه قلنا لان ذلك يؤدي الى نقض غرض مرسله لان الغرض في ارساله وتحميله
ما حمله وكلفه اداءه الى من هو مصلحة له حتى يكون مزيحا لعلتهم فاذا علم انه لا يؤدي انتقض الغرض
ولم يكن مزيحا لعلة المكلفين في معرفة مصالحهم وليس يجري تكليف الرسالة مجرى تكليف غيرها لان الغرض
في باقي التكاليف تعريض المكلف للثواب وتمكينه من استحقاقه وذلك حاصل اطاع او عصى والغرض في تكليف
الرسالة ما يرجع الى المرسل اليه من العلم الى مصالحهم فاذا ارسل من يعلم انه لا يؤدي انتقض الغرض
وارتفعت ازاحة العلة وقد تكلمنا على الآيات التي يتعلق بها المبطلون في جواز المعاصي على الانبياء عليهم السلام
وبينا الصحيح في تأويلها في كتابنا المعروف بتنزيه الانبياء والائمة وما هو هاهنا عارض غير مقصود
لا يكون استيفاء الكلام عليه كاستيفائه تحت ما هو الاصل المقصود **فصل الكلام**
في الاخبار انما قدمنا الكلام في الاخبار على الدلالة على نبوة نبينا صلى الله عليه وآله لان دلالة اعجاز القرآن على النبوة
مبنية فيها على العلم بالاخبار لانا نعلم وجود القرآن وظهوره من جهة النبي صلى الله عليه وآله وتحدي العرب
وانه لم يعارض على وجه ينقض العادة بالاخبار وبما هو مستند اليها فلا بد من الكلام في الاخبار و
اقسامها وكيف يكون طريقا الى العلم لانها كالاصل فيما يحتاج الى بيانه وقد كان يجوز ان
يكون الكلام في الاخبار عند كلامنا في الامامة للتعلق القوي بين الكلام في الامامة وبين الاخبار
لان تعيين النصوص على الائمة عليهم السلام بالاخبار يعرفه من لم يشهد تلك النصوص ولان الاحوال الجارية
والامور الجارية المتعلقة بالامامة لا تعلم الا بالاخبار لكننا لما قدمنا الكلام في النبوة على الامامة
والاخبار الاصل فيها وجب ان نقدمه هاهنا ونحيل عليه هنالك اذا صرنا الى الكلام في الامامة باذن الله تعالى
وبهذا لما كان الكلام في نبوة نبينا صلى الله عليه وآله يتعلق بنسخ الشرائع وجواز ان شريعته صلوات الله عليه ناسخة
للشرائع المتقدمة وجب ان نقدم الكلام في النسخ واحكامه عليها ونحن نتلو الكلام في الاخبار والله
المعين والموفق للصواب **فصل في الكلام في حد الخبر وشيء من احكامه بحسب التحديد**

الخبر بانه ما صح فيه الصدق او الكذب والحجة بما يمضي في الكتب من انه ما صح فيه الصدق والكذب لان
ذلك ينتقض بالاخبار التي لا يكون الا صدقا كالاخبار عن الله تعالى وصفاته التي هو عليها كقولنا
انه قديم وعالم لنفسه وما اشبه ذلك وكقولنا الظلم والكذب قبيحان وينتقض بالخبر الذي لا يمكن
الا ان يكون كذبا كقولنا ان صانع العالم محدث والجهل والكذب حسن وقد تحامل من حد بهذا الحد الخبر
الجواب عما ذكرناه بان قال يمكن ان يخبر بهذه الاخبار بعينها عن غير من هو على ما [illegible]
فيكون كذبا وفي الموضع الآخر يخبر بها عمن هو على ما [illegible] فيكون صدقا وهذا تعلل بالباطل لانه اذا
قال الله تعالى قديم عالم لنفسه وقصد الى القديم تعالى دون غيره فهو مخبر وما تكلم به خبر على الحقيقة وهو لا يمكن
على الوجه الذي وقع ان يكون كذبا مع انه خبر فقد انتقض حد الخبر الذي اختاروه على كل حال وقد اختار
قوم ان يحدوا الخبر بانه ما احتمل التصديق والتكذيب فرارا من مسألة سألوا عنها وهي قولهم في
صادق وكاذب صدقا او كذبا لان ذلك خبر وهو غير محتمل للصدق او الكذب والذي يجب
ان يقال ان حد الخبر بانه ما احتمل التصديق والتكذيب صحيح جائز وليس يجب الفرار من حده بانه ما
احتمل الصدق او الكذب لاجل الاعتراض المذكور لان من قال في صادق وكاذب صدقا فخبره في الحقيقة كذب
لان مخبر خبره كونهما صادقين وليس هما كذلك فخبره كذب لا محالة وكذلك اذا قال كذبا فخبره كذب للعلة
التي ذكرناها وكان ابو هاشم يجيب عن هذا الاعتراض بان يقول هذان خبران في المعنى احدهما
كذب والآخر صدق فكما لا يصح في خبرين منفصلين احدهما صدق والآخر كذب ان يقال فيهما انهما كذب ولا
انهما صدق بل يقال احدهما صدق والآخر كذب فكذلك القول فيما اعترضوا فيه والجواب الاول اقوى و
اظهر وليس في الخبر واسطة بين الصدق والكذب لان الخبر يتعلق بالمخبر عنه فاما ان يكون على ما تناوله
الخبر فيكون الخبر صدقا او ليس على ما تناوله فيكون كذبا ولا واسطة بين النفي والاثبات في مخبر الخبر فلا
واسطة اذا في الخبر بين الصدق والكذب وقول الجاحظ انه من شرط الكذب او الصدق ان
يعلم المخبر بحالهما باطل لانا قد نصف بالصدق او بالكذب من لا يعلم انهما كذلك الا ترى
ان من قال متحيرا زيد في الدار وهو فيها يصفه جميع اهل اللغة بانه صادق ويقولون له صدقت
وان لم يعلم هو انه صادق وان زيدا في الدار وكذلك يصفونه بانه كاذب اذا لم يكن في الدار

وإن لم يعلم المخبر بأن خبره ليس على ما تناوله والمسلمون يصفون المخالفين لهم من اليهود والنصارى
بأنهم كاذبون على الله تعالى وقد وصف الله تعالى في كتابه قوماً من المبطلين بأنهم كذبوا عليه وإن لم يعلموا كونهم
كاذبين وقد يكون الصدق من جنس الكذب ألا ترى أنه لو أخبر أن زيداً في الدار إذا كان صدقاً
لانفصل السامع بينه وبين من أخبر بذلك وهو كاذب فلو كان مخالفاً له في الجنس لفصل المدرك بينهما
بل نفس ما يكون صدقاً يجوز أن يكون كذباً لأن من قال محمد رسول الله وقصد به إلى نبينا صلى الله عليه يكون
خبره صدقاً ولو قصد إلى غيره يكون كذباً والعين واحدة ثم لم يكن الخبر الجنس ولا الصيغة لأن ذلك
كله قد يحصل فيما ليس بخبر وإنما يكون خبراً لقصد المخبر إلى الإخبار به وقد استقصينا ذلك ودللنا عليه في صدر
الكلام في العدل من هذا الكتاب

فصل في أن الأخبار قد يحصل عندها العلم

حكى المتكلمون عن فرقة تعرف بالسمنية أنهم ينكرون وقوع العلم بالأخبار وعندهم أنه
يخص العلوم بضروب الإدراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان لا معنى للتشاغل بنقضه ولكنا
نبلغه وما المشكل فيما يحصل العلم عند أخبار الأمثال كما فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الإدراكات
وما مدخل للشبهات في هذا إلا كدخلها في هذا ذلك ألا ترى أن نفوسنا تسكن إلى حوادث البلدان
التي لم نشاهدها وإنما أخبرنا عنها وإلى وجود الملوك وسيرهم والحوادث الكبار والوقائع الجارية في أيامهم
كسكوننا إلى العلم بالمشاهدات فمن ادعى فيما يحصل عند الأخبار أنه ظن وحسبان وليس بعلم يمكن
أن يدعي ذلك بالمشاهدات

فصل في كيفية حصول العلم عند الأخبار والنظر هل هو ضروري أو مكتسب

اعلم أن الأخبار على ضربين ضرب لا يحصل عنده علم فيختلف في أنه ضروري أو مكتسب كالأخبار
الآحاد وما لم يبلغ ناقلوها حد التواتر والضرب الآخر يحصل عنده العلم وهو على ضربين أحدهما يحصل
العلم به لكل عاقل سمع تلك الأخبار حتى لا يجوز أن يشك فيه كالأخبار عن البلدان والوقائع والحوادث الكبار و
الضرب الآخر لا يجب حصول العلم عنده إلا لمن نظر واستدل وعلم أن المخبرين بصفة من لا يجوز الكذب عليه
كالأخبار عن معجزات النبي صلى الله عليه سوى القرآن وكالخبر الذي يرويه الشيعة من الإمامية من النص على أمير المؤمنين عليه السلام
فالقسم الأول ذهب قوم على أن العلم به ضروري من فعل الله تعالى بالعادة وهو مذهب أبي هاشم وأبي علي
ومن وافقهما وذهب قوم إلى أن العلم بذلك مكتسب ومستدل عليه وهو مذهب أبي القاسم البلخي ومن وافقه
والذي نقوى في نفسي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم المشار إليه بأنه ضروري أو مكتسب وتجويز

كونه

يكون تقدم

كونه على كل واحد من الوجهين وإنما قوينا ذلك لأن العلم بهذه الأخبار يمكن أن يتقدم له
على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز أن يتفق منها الكذب إلا أن يتواطؤا عليه لأنه علم مستند إلى
على العادة ومجاريها أن يكون قد عرف ذلك وتصوره فلما أخبره عن البلدان والأمصار من هو على
تلك الصفة التي ذكرناها فعل الله تعالى اعتقاد الصدق بهذه الأخبار وكان ذلك الاعتقاد علماً
لمطابقته للجملة المتقدمة ويكون كسبيله الآخر فيه وليس لأحد أن يقول إن حال
التفصيل في الجملة على ما ذكرتم إنما يكون فيما له أصل ضروري على الجملة فعندنا أن من شأن
الظلم أن يكون قبيحاً على الجملة فإذا علمنا بعض الظلم بعينه أنه ظلم فعلنا اعتقاداً
لقبحه وكان علماً لمطابقته الجملة المتقررة وأنتم قد جعلتم الجملة مكتسبة والتفصيل كذلك
وذلك أنه لا فرق بين أن يكون الجملة المتقررة معلومة بالضرورة أو بالاكتساب في جواز أن يبنى
عليها التفصيل لأن من علم منا بالاكتساب أن من صح منه الفعل يجب أن يكون قادراً وأن
القادر يجب أن يكون حياً على سبيل الجملة ثم علم في بعض الذوات صحة الفعل فلا بد من أن يفعل
اعتقاداً لأن تلك الذات بعينها قادرة ويكون ذلك الاعتقاد علماً وكذلك إذا علم في ذات أنها
قادرة فلا بد أن يفعل مع تقدم الجملة التي ذكرناها اعتقاداً لأنها حية ويكون علماً فلا فرق
إذاً في دخول التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب وكما أمكن ما ذكرناه وبيناه
فممكن أيضاً أن يكون الله تعالى يفعل لنا العلم عند سماعنا لأخبار البلدان وما شاكلها
على ما ذهب إليه القوم بالعادة وليس في العقل دليل على قطع بسبب أحد الأمرين ولا يحل الشك
في ذلك شيء من شروط التكليف فيجب أن يكون مجوزاً إلى أن يعثر على دليل قاطع بأحد الأمرين
وقد تعلق من قطع على الضرورة بأشياء أولها أن العلم بمخبر هذه الأخبار لو
كان مكتسباً لوقع عن تأمل حال المخبرين وبلوغهم إلى الحد الذي لا يجوز أن يكذبوا أو يهم عليه لوجب أن
يكون من لم يستدل على ذلك وينظر فيه من العوام والمقلدين وضروب الناس لا يعلمون البلدان والحوادث
العظام ومعلوم ضرورة الاشتراك في العلم بذلك إلا أن حد العلم الضروري قائم في العلم بمخبر أخبار البلدان
لأنا لا نتمكن من إزالة ذلك عن نفوسنا ولا التشكك فيه وهذا حد العلم الضروري الثاني

ان اعتقاد من ذهب الى ان هذا العلم ضروري صارف قوي عن النظر فيه والاستدلال عليه فكان
يجب ان يكون كل من اعتقد ان هذا العلم ضروري غير عالم بمخبر هذه الاخبار لان اعتقاده يصرفه عن النظر
فكان يجب خلو جماعتنا من العلم بالبلدان وما اشبهها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك الثالث
قد ماكالهم فيما تعلقوا به اولا ان طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان تكذب في خبرها
وبين من يجوز ذلك عليه قريب لا يحتاج الى دقيق النظر وطويل التأمل وكل عاقل يعرفه بالعادات الفرق
بين الجماعة التي قضت العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك والمنافع للدنيا
وبه من التجارات وضروب التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق فهو مستند الى العادات ويسير التأمل
كاف فيه فلا يخفى على المقلدين والعامة ان لا يعلموا مخبر هذه الاخبار من حيث لم يكونوا اهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا لا نسلم لكم ان حد العلم الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه
عن نفسه بالشك او ما نعلمه فينا من سوا قدر منا ما هو من جنس مقدوراتنا على وجه لا نتمكن من دفعه فلا
ينبغي ان تجعلوا ما تفردتم به من الحد دليلا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا
ان الفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطؤ عليها واستحالة الكذب علينا
العقلاء كالملجئين عند كمال عقولهم وحاجتهم الى التعيش والتصرف الى العلم بذلك فالدواعي اليه قوية والبواعث
على تحصيله متوفرة وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل ان تختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم انه
صارف لهم فاذا لا يجب خلو مخالفينا من هذه العلوم لاجل ما ادعيتموه من اعتقاد وقيل انه صارف لانا قد بينا
انه غير ممتنع ان يكون العلم بما قلناه قد سبقه وتقدم عليه ويلزم على هذا الوجه ان لا يكون ابو القسم
البلخي عالما بان المحدث يفتقر الى المحدث لانه يعتقد ان العلم بذلك ضروري واعتقاد ذلك صارف له عن
النظر فيجب ان لا يكون عالما بذلك ويجب ان يكون غير عارف بالله تعالى ولا بشيء من صفاته واحواله فاي شيء قالوه
في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به فان قيل اذا جوزتم ان يكون العلم بالبلدان وما اشبهها
ضروريا فهل قولكم في شروط وقوع العلم يوافق مذهب البصريين ام تشترطون غير شروطهم قلنا
اذا جوزنا ما يذهبون اليه فشروطنا في حصول هذا العلم شروطهم بعينها وليس هذا موضع ذكر تفاصيل
الشروط والدلالة على صحتها لانه يطول ويخرج به عن غرض كتابنا هذا ويجب على موجب ما قلناه ان
تشترط فيما يقع العلم الضروري عنده من الاخبار ان يكون من اخبر بذلك الخبر لم يسبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد
نفي ذلك الذي تضمنه الخبر لان هذا العلم اذا كان مستندا الى العادات ولم يمنع من موجب عقلي جاز وقوعه على شروط
زائدة وناقصة بحسب ما علمه الله تعالى من المصلحة واجرى به العادات وانما احتجنا الى زيادة هذا الشرط لئلا ينفك

ان الع

لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلعم سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح
الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وخبر النص الجلي الذي يتفرد به الامامية بنقله والا اجزتم ان
يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان وما اشبهها وليس يصح ان يكون السبق الى الاعتقاد مانعا
من فعل العلم الضروري بالعادة كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند اكثر مخالفينا مانع من توليد
النظر للعلم فاذا جاز ذلك عما هو سبب حقيقي فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة وليس لاحد ان يقول فيجب على
هذا ان لا يفعل العلم الضروري لمن سبق الى اعتقاد نفي ذلك المعلوم ويفعل لمن لم يسبق وهذا يقتضي ان نفعل
العلم الضروري بالنص الجلي للشيعة لانهم لم يسبقوا الى اعتقاد مخالفه وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها
وذلك انه يمكن ان يقول ان المعلوم في نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى اعتقاد نفيه واما
لشبهة او التقليد لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري به وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى
اعتقاد نفيه ولا يعترض شبهة في مثله كالخبر عن البلدان ان جاز ان يكون العلم به ضروريا عند الخبر على ما ذكرناه
وليس لهم ان يقولوا فاجيزوا ان يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للاخبار من سبق الى
اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له فجوزوا ان يكون في جملتكم من لا يعرف بعض البلدان الكبار و
الحوادث العظام مع سماع الاخبار وكمال عقل صادقا وذلك انا نعلم ضرورة انه لا داعي يدعو العقلاء الى
سبق الى اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادثة عظيمة من الحوادث ولا شبهة تدخل في مثل ذلك ففارق هذا الباب
اخبار المعجزات والنص لان كل ذلك مما يجوز السبق فيه الى الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة واما
البلخي فانه يتعلق في نصرة مذهبه بان يقول لا يجوز ان يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك ومخبر الاخبار عن
البلدان امر غائب عن الادراك فمن لم يشاهد ذلك فلا يجوز ان يكون ذلك ضروريا لانه لو جاز كون العلم
بالغائب عن الحواس ضروريا جاز ان يكون العلم بالمحسوس مستندا لا علم وربما تعلق في ذلك بان العلم
بمخبر الاخبار انما يحصل بعد التأمل لاحوال المخبرين وصفاتهم فدل ذلك على انه مكتسب فيقال
لهم في شبهة الاولى لم زعمت ان العلم بالغائب عن الحس لا يكون ضروريا اوليس الله تعالى قادرا على
فعل العلم بالغائب مع غيبته فما المنكر من ان يفعله بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة و
ليس له ان يدعي ان ذلك ليس في مقدوره تعالى كما يقول ان العلم بذاته تعالى لا يوصف بالقدرة عليه
لانه يذهب الى ان العلم الحاصل بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه ويفعل العلم

بذلك الا وهو في مقدوره وليس كذلك على مذهبنا العلم بذاته تعالى لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه
وعلى هذا اي فرق بين ان يفعل العلم بالمدرك عند ادراكه وبين ان يفعل هذا العلم بعينه عند الاخبار عنه
وانما لم يجز ان يكون المشاهد مستدلا عليه لان المشاهد معلوم ضرورة لكامل العقل ولا يصح ان يستدل
وينظر فيما يعلم ضرورة لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه والشبهة الثانية بعيدة
من الصواب ومبنية على دعوى من هذا الذي يسلم له من خصومه ان العلم بخبر الاخبار عن البلدان
وما جرى مجراها يقع عقيب التأمل لصفات المخبرين وليس خصومه من اصحاب المعرفة يقولون انه يقع
من غير شيء من التأمل لاحوال المخبرين وانه انما يعلم احوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له
مما اخبروا عنه فاما طريق الاستدلال على صحة الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده
واشتراك العقلاء فيه وجاز وقوع الشبهة فيه فهو ان يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة الى حد لا يصح معه
ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد وان نعلم مضافا الى ذلك انه لو لم يجمعها على الكذب جامع كالتواطؤ وما
يقوم مقامه ونعلم ايضا ان اللبس والشبهة زائلان عما خبروا عنه هذا اذا كانت الجماعة تخبر بلا واسطة
عن المخبر فان كان بينها واسطة وجب اعتبار هذه الشروط في جميع من خبرت عنه من الجماعات حتى يقع
الانتهاء الى نفس المخبر وانما قلنا ان هذه الشروط المذكورة في العلم بصحة الخبر ظاهر لان الجماعة اذا لم تبلغ
من الكثرة الى الحد الذي يعلم معه انه لا يجوز ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد لم نأمن ان تكون كذبت على
سبيل الاتفاق كما يجوز ذلك على الواحد والاثنين واذا لم نعلم ان التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها
جوزنا ما هو ان يكون الكذب وقع على سبيل التواطؤ والشبهة ايضا تدعو الى الكذب وتجمع عليه كاخبار
الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ
منهم ولا فصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين ان يكون المخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد
في ان الشبهة قد تصح اعتراضها في الامرين الا ترى ان اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب
المسيح صلعم وقتله لما التبس عليهم الامر فيه وظنوا ان الشخص الذي راوه مصلوبا هو المسيح صلعم ودخلت
الشبهة عليهم لان المصلوب قد تتغير حليته وتتبدل صورته فلا يعرفه كثير ممن كان عارفا به ولبعد المصلوب
ايضا عن التأمل تقوى الشبهة في امره والوجه في اشتراط هذه الشروط في كل الجماعات المتوسطة بيننا
وبين المخبر عنه لان ذلك لو لم يكن معلوما في جميعهم جوزنا كون من ولينا من المخبرين صادقا عمن خبر عنه من الجماعات
وان كان الخبر في الاصل باطلا من حيث لم تتكامل الشروط في الجميع ومتى تكاملت هذه الشروط فلا بد من كون الخبر صدقا

لانه لا ينفك من كونه صدقا او كذبا ومتى كان كذبا فلا بد من ان يكون وقع اتفاقا او لتواطؤ او لاجل شبهة فاذا
قطعنا على فقد ذلك كله فلا بد من كونه صدقا فاما الطريق الى العلم بثبوت الشرائط فنحن نبينه اما
اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا يجوز ان يقع من الجماعة والعلم بحال الجماعة وان ذلك لا يتفق منها وانما
للواحد والاثنين ضروري ولا يدخل على عاقل شبهة ولهذا اجرينا ان يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم الجمعة بان
الامام نكس على ام راسه من المنبر كاذبا ولا يجوز ان يخبر عن مثل هذا الخبر على سبيل جميع من حضر المسجد
الجامع او جماعة منهم كثيرة الا لتواطؤ او ما يقوم مقامه وقد شبه امتناع الكذب فيما ذكرناه من الجماعات باستحالة
اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة واجتماعهم على تصرف مخصوص واكل شيء معين من
غير سبب جامع وشبه ايضا بما علمناه من استحالة ان يخبر الواحد او الجماعة من غير علم عن امور كثيرة
فيتفق الخبر بالاتفاق صدقا وجواز اخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ مفارق لاخبارها
بالكذب من غير سبب جامع لان الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ وما يقوم مقامه
وعلم المخبر بكون الخبر صدقا داع اليه وباعث عليه وليس كذلك الكذب لان الكذب لابد في اجتماع الجماعة عليه
من امر جامع لها ولهذا الذي ذكرناه استحال ان يخبرنا الخلق العظيم عن حادثة حضروها وهم كاذبون من
غير سبب جامع لهم ولم يستحل ان يخبروا بذلك وهم صادقون من غير تواطؤ واما الطريق الى العلم
بفقد التواطؤ على الجماعة فربما كان كثرة الجماعات يستحيل معها التواطؤ عليها مراسلة
او مكاتبة وعلى كل وجه وسبب لانا نعلم ضرورة ان جميع اهل بغداد لا يجوز ان يتواطؤ جميع اهل الشام
الا باجتماع ومشافهة والمكاتبة ومراسلة على ان التواطؤ فيمن يجوز ذلك عليه من الجماعات
لمشافهته او مكاتبته او مراسلة لابد بمجرى العادة من ان يظهر لمن خالطهم ظهورا يشترك كل
من خالطهم في علمه وهذا حكم مستند الى العادات لا يمكن دفعه فاما ما يقوم
التواطؤ من الاسباب الجامعة كتخويف السلطان وما يجري مجراه فلا بد ايضا من ظهوره وعلم الناس
به لان الجماعة لا تجتمع على الامر الواحد لاجل خوف السلطان الا بعد ان يظهر لهم غاية الظهور
وما هذه حاله لا بد من العلم به والقطع على فقده اذا لم يعثر عليه فاما ما يعلم به ارتفاع
اللبس والشبهة عن مخبر الخبر الذي خبرت به الجماعة فهو ان تخبر الجماعة عن امر مدرك اما
مشاهدا او مسموعا ويعلم انتفاء اسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر فان اسباب التباس
المدركات معلومة محصورة يعلم انتفاؤها حيث تنتفي ضرورة واما ما به يعلم ثبوت الشروط التي
ذكرناها في الطبقات التي تروي الخبر فهو ان العادات جارية بان الخبر لا يذهب ولا الاقوال التي تقوى

لطون

بعد ضعف وتظهر بعد خفاء وتوجد بعد فقد لا بتان يعرف ذلك من حالها ويفرق العقلاء المخالطون لاهلها بين زمان فقدها ووجودها وضعفها وقوتها ولهذا علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والنجارية ومن يجري مجراهم وفرق العقلاء من سامعي الاخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها واذا صحت هذه الجملة التي ذكرناها في صفة الخبر الذي لابد ان يكون المخبر به صادقا من طريق الاستدلال فمعلوم بلا اشكال ان لجميع المسلمين هذه الصفات التي ذكرناها والشروط التي بيناها المانعة من كون ما يخبرون به كذبا والقطع على انه صدق وهذه الصفات حاصلة لكل طائفة من طوائفهم وفرقة من فرقهم فيجب متى اخبروا بشيء مما لا يدخل في مثله الشبهة ان يقطع على انه حق ونعلم ايضا ان الشيعة الامامية في وقتنا هذا وما تقدمه من السنين الطوال قد بلغوا من الكثرة الى الحد المستوفي لشرائط ارتفاع الكذب عن خبرهم وان صفتهم فيما ذكرناه كصفة المسلمين وكل فرقة من فرق المسلمين فيجب فيما تفردوا بنقله ان يكون حقا وسنشبع الكلام في ذلك ونفصله عند الكلام في الامامة من هذا الكتاب بعون الله ومشيته هذا القدر من الكلام في الاخبار كاف في غرضنا في هذا الكتاب والزيادة في طلب بسطه وتفريعه يليق بمواضع اخر ونحن نتقدم لان الكلام في النسخ للحاجة الى تقديمه امام الكلام في نبوة نبينا صلعم

فصل الكلام في النسخ

المختار في حد النسخ هو ان نقول كل دليل دل على ان مثل الحكم الشرعي الثابت بالنص الاول زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه فهو موصوف بانه ناسخ وانما ذكرنا المثل دون العين لانه لو نهى عن نفس ما امر به لكان ذلك قبيحا اما بان يكون فيه بداء او فيه وجه من وجوه القبح غير هذا الوجه وانما خصصنا الادلة بهذا الوصف لان ما ازال وجوب مثل الفعل في المستقبل من عجز او فقد آلة او ما جرى هذا المجرى لا يوصف بانه ناسخ وان كان مزيلا لاختصاص هذا الوصف بالادلة وانما شرطنا التراخي لان ذكر الغاية اذا اقترن باللفظ ودل على انقطاع التكليف عندها لا يوصف بانه ناسخ لانه لو قال الزموا السبت الى الوقت الفلاني لم يكن سقوط لزومه عند تلك الغاية نسخا واذا قال الزموا مطلقا السبت ثم دل بعد مدة على سقوط لزومه كان ذلك نسخا للتراخي الذي ذكرناه

فصل في الرد على اليهود فيما يابونه من نسخ الشرائع

اعلم

ان الذي له من اجله حسن التعبد بالشرائع من المصالح لنا هو الذي لاجله حسن النسخ لان ما يعلم الله تع انه مصلحة في تكليفنا العقلي يجوز ان يتغير حاله فيكون في وقت مصلحة وفي آخر مفسدة فلا بد عند علمه تع بخروج الفعل من كونه مصلحة الى ان يكون مفسدة من ان يدل على ذلك من حاله والا لم يكن مزيحا لعلتنا في التكليف ويكشف بالعاقل النسخ ودليل العقل بوجه هذا الايجاب واي فرق بين ان يعلم تعالى ان حال هذا الفعل تتغير فيدلك عليها بذكر الغاية المضمونة الى الايجاب حتى يقول مثلا الزموا هذه العبادة كذا وكذا سنة ثم اتركوها بعد ذلك فهذا الموضع لا خلاف بيننا وبين اليهود فيه وبين ان يقول الزموا هذه العبادة مطلقا ثم يقول بعد مدة طويلة اتركوها فقد زالت علتكم وهل تجويز احد الامرين دون الآخر الا اقتراح في الادلة. واليهود يختلفون فمنهم من يمتنع من نسخ الشرائع من طريق العقل ويعتل بانه يقتضي البداء وان يصير الحسن قبيحا ومنهم من يجيز النسخ عقلا ويمتنع منه سمعا ويدعي ان موسى صلعم خبرهم بان شرعه مؤبد والفرقة الثالثة تجيز النسخ عقلا وسمعا وتمتنع من العمل بشريعتنا لان حجة نبينا صلعم ما صحت عندهم فاما الفرقة الاولى فالكلام عليها ان النسخ لا يقتضي البداء لان ما يقتضي البداء هو ما جمع شروطا الاول ان يكون الفعل المامور به هو المنهي عنه بعينه والثاني ان يكون الوجه واحدا والوقت واحدا ايضا والمكلف واحدا فاذا جمع هذه الشروط دل على البداء والنسخ يخالف ذلك لان الفعل المامور به غير المنهي عنه لان امساك السبت المامور به في ايام موسى صلعم هو غير ما تناوله النهي بامساكه في ايام نبينا صلعم واذا تغاير الفعلان فما تكاملت شروط ما يقتضي البداء ويلزم من اعتمد هذه الطريقة ان لا يميت الله تع من احياه ولا يغني من افقره ولا يصح من امرضه فاذا جاز ذلك وامثاله ولم يدل على البداء فالنسخ مثله وقد الزموا على هذه الطريقة ان لا تختلف شرائع الانبياء صلعم وقد علمنا اختلافها ولم يكن ذلك بداء لان في شريعة آدم صلعم تزويج الاخ بالاخت وفي شريعة ابرهيم صلعم اباحة تاخير الختان الى وقت الكبر وفي شريعة اسرائيل صلعم اباحة الجمع بين الاختين وهذا كله يخالف شريعة موسى صلعم فاما النسخ فليس يقتضي كون الشيء الواحد حسنا قبيحا على ما ظنوه وانما يقتضي ان يكون مثل الحسن من الافعال صار قبيحا وليس يمتنع في المثلين ان يقبح احدهما ويحسن الآخر في العقول وامثلته اكثر من ان تحصى واما الكلام على من امتنع من اليهود سمعا من النسخ فمعوله في ذلك على ما يدعون انهم نقلوه عن موسى صلعم من انه ابد شريعته وقال ان شريعته لا تنسخ ما بقي الليل والنهار فانا نقول لهم من اين نعلم صحة الخبر الذي تدعيه فان كان مما يوجب العلم الضروري فقد كان ينبغي ان نشارك

في هذا العلم لانا نشارك اليهود في سماع هذه الاخبار معهم ونخالط رواتها وما يوجب العلم
الضروري عند كل من يعقل لا يختص مع الاشتراك في سببه وان كان العلم بصحة هذا الخبر طريقه
الاستدلال بتواتر نقله فلا بد من ان نعلم شروط التواتر في الطبقات التي بيننا وبين موسى صلعم
لان اليهود وان كانوا في ازمنتنا هذه كثيرين ولا يجوز ان ينقلوا كلهم خبرا باطلا فقد يجوز
ان يكون اصلهم قلة ومن ليس بحجة فمن اين لهم ان الصفة التي هم الان عليها كانت ثابتة في جميع الطبقات
الذين رووا عنهم وليس يمكنهم ان يقولوا نحن نثبت صفة التواتر فيمن نقلنا عنه بمثل ما
تثبتون انتم صفة التواتر في سلف المسلمين وذلك ان الفرق بيننا وبينهم واضح لان سلف المسلمين
فيما نقلوه لو اختل او انقطع لوجب ان يعرف بمجرى العادات زمان انقطاعه او اختلاله لقرب العهد
فان مثل ذلك لا يجوز ان يخفى مع تقارب الازمان وان جاز ان يخفى مع تطاولها وبعد العهد فيها فليس
ان يمتنع ان يختل نقل اليهود ويتوى بعد ضعفه ثم لا يتميز ذلك ووقوع المعرفة به لتطاول الازمان
وقد سلم هذا الخبر وقيل لهم من اين لكم اذا كان صحيحا انه يمتنع من النسخ على كل حال وما انكرتم ان
يكون صلعم انما منع بهذا الخبر من ان ينسخ شريعته بمن لم يثبت حجته ولا صحت نبوته فان يريد بلفظ
التابيد الزموها ابدا الى ان ينسخها نبي صادق والذي في ايديهم اذا كان صحيحا ان يكون له
ظاهر يقتضي امتناع النسخ وقد رجع الى الظاهر بالادلة القاطعة ودلالة نبوة نبينا صلعم
يمنع من حمله على هذا الخبر لو صح على ظاهره فان قالوا نعلم ان موسى صلعم ابد شريعته الى يوم القيمة
بما تعلمون انتم به ان لا نبي بعد محمد نبيكم صلعم قلنا الفرق بيننا وبينكم انا انما ادعينا العلم
الضروري بان نبينا صلعم نفى النبوة بعده ادعينا ما تشاركون انتم فيه وكل عاقل سمع الاخبار
لان العقلاء باسرهم يعلمون ان من دين محمد صلعم نفي النبوة بعد نبوته وليس نعلم نحن ما ادعيتم من
مخالفتكم ان من دين موسى صلعم تابيد شرعه فان قلتم ما الفرق بين ان تبطلوا بالنظر في معجز
نبيكم صلعم ما ندعيه من الخبر وبين ان نبطل نحن بالنظر في طريق العلم بصحة الخبر نبوة من تدعون نبوته
ولم صار احد الامرين اولى بالنظر فيه من صاحبه وكل واحد منهما لو ثبت لابطل صاحبه قلنا
النظر في المعجز مبني على امور عقلية لا يدخلها الاحتمال والاشتباه لانه مبني على ظهور القرآن وتحدي العرب به
وانهم لم يعارضوه وهذا كله معلوم بالضرورة ومما لا يدخل في مثله شبهة والعلم بانه اذا كان بهذه الصفة

لكان معجزا

كان معجزا او دالا على النبوة طريقه الاعتبار العقلي الذي لا يدخله الاحتمال والامور من جنس الكلام
فيدخل فيه الحقيقة والمجاز والحمل بالظاهر او تركه والكلام في الخبر الذي تدعونه مبني على صحته و
صحته لا تعلم الا بعد ان تعلم صفة التواتر ثابتة في جميع اسلاف اليهود في كل زمان ثم اذا هو اذا ثبت
نقل الكلام والكلام يدخل الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والشروط ويعدل عن ظاهره الى غيره
فبان بهذه الجملة ان النظر في المعجز ليقضي بصحته ان صح على الخبر اولى من النظر في الخبر ليقضي به
على المعجز لان بالجلي يقضى على الخفي وبما لا يشتبه على ما يشتبه واما الكلام على من جوز
منهم النسخ عقلا وسمعا وتشكك في النبوة فالكلام عليه ان ندل على صحة النبوة ونحن لذلك فاعلون

فصل في الدلالة على صحة نبوة نبينا صلعم اعلم ان اظهر
ما اعتمد عليه في الدلالة على صحة نبوته القرآن وان كان النظر في باقي معجزاته صلعم يثمر العلم
بصحة نبوته ونحن نقدم الكلام في القرآن فقد علم كل عاقل سمع الاخبار وخالط اهلها
ظهور نبينا صلعم بمكة وانه ادعى انه رسول الله تعالى مبعوثا الينا للتنبيه على مصالحنا وانه تحدى
العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده وادعى ان ربه تعالى انزله عليه وايده به وان العرب مع تطاول
الازمان لم يعارضوه واذا ثبتت هذه الجملة وعلمنا انهم انما قعدوا عن المعارضة لتعذرها عليهم
وان هذا التعذر خارق للعادة فلا بد من احد الامرين اما ان يكون القرآن نفسه خرق العادة بفصاحته
فلذلك لم يعارضوه او لان الله تعالى صرفهم عن معارضته ولولا الصرفة لعارضوا واي الامرين كان
ثبت معه صحة النبوة لان الله تعالى صرفهم عن المعارضة لا يصدق كاذبا ولا يخرق عادة لمبطل
فان **قيل** بينوا صحة جميع ما ذكرتموه ففيه خلاف **قلنا** اما الجملة الاولى
فلا خلاف في معانيها والمعصوم بها واما الجملة الثانية فمعلومة بالادلة ونحن نذكرها
قلنا اما ظهوره صلعم بمكة ودعاؤه الى نفسه فلا ينكره عاقل اما ظهور هذا القرآن على
يده مجار في الظهور مجرى ظهوره صلعم في دعائه الى نفسه لان النقل فيهما واحد والشك في
احد الامرين كالشك في الاخر فان **قيل** كيف يكون احد الامرين كالاخر والامامية تدعي تغييرا في
القرآن ونقصانا وكذلك حشوية اصحاب الحديث **قلنا** قد بينا صحة نقل القرآن في المسائل
الطرابلسيات وانه غير منقوص ولا مبدل ولا مغير وان العلم بان هذا القرآن الذي في ايدينا هو

معه الذي ظهر على يد رسول الله كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقايع العظام والكتب المصنفة
المشهورة والاشعار المدونة وذكرنا ان العناية اشتدت بالقران والدواعي توفرت على نقله
وحراسته وبلغت الى حد لم يبلغه في نقل الحوادث والوقايع والكتب المصنفة لان القران معجز
النبوة واصل العلم بالشريعة والاحكام الدينية وكل يحتاج الى نقل جميع ما تعلم حاصل
فيه ويستند بالدواعي الى النقل ليست في الحوادث وما اشبهها وان علماء المتكلمين بلغوا في ضبطه و
حمايته وان عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه والقراءات المختلفة في حروفه حتى فرقوا بين قاري ومعرب وبين
ما لم يذكروه ولم يسطر فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا مع هذه العناية الصادقة والضبط الشديد وقد
كنا ذكرنا في جملة المسائل المتقدم ذكرها عند الكلام في صحة نقل القران ان العلم بتفصيل القران و
ابعاضه كالعلم بجملته وانه يجري في ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان
اهل العناية بهذا الشان يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها حتى لو ان مدخلا ادخل في كتاب
سيبويه بابا في النحو ليس من الكتاب لعرف وميز وعلم انه ملحق به وليس من اصل الكتاب وكذلك القول
في كتاب المزني ومعلوم ان العناية بنقل القران وضبطه اصدق من العناية بكتاب سيبويه ودواوين الشعراء
وفي الناس من فرق بين العلم بالجملة والتفصيل في القران والذي ذكرناه اولى وقد بينا في الموضع الذي اشرنا
اليه ان القران كان على عهد النبي صلعم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن ودللنا على صحة ذلك بانه كان
يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وانه كان يعرض على النبي صلعم
وان جماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القران على النبي صلعم عدة ختمات وكل ما ذكرناه يقتضي عند ادنى
تامل انه كان مجموعا مرتبا غير منثور ولا مبثوث وذكرنا ايضا ان من يخالف في هذا الباب من الامامية
والحشوية لا يعتد بخلافهم وانه مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها
لا يرجع الى مثلها عن المعلوم المقطوع عليه والتزمنا من بعد ذلك ايضا انا لا نقطع على ان هذا
القران الموجود بيننا هو الذي جمعه عثمان وانا لا نامن ان يكون بعضه او قد وقع فيه تغيير و
تبديل عما سطره عثمان وجمعه بعده لانه اذا جاز فيما اداه النبي صلعم نيفا وعشرين سنة
وتداوله الناس ودرسوه ان يتم فيه لعثمان النقص والحذف جاز ذلك فيما جمعه عثمان وهذا
حد لا يبلغ اليه محصل وقلنا انا ادعى مدع ان النقصان والحذف انما وقع في ابتداء الامر

٨٠

[illegible]

وفي ايام النبي صلعم فهذا جهل ظاهر لان القران انما نزله الله فيما لا يوم بادائه لان ذلك
عنده ولا يجوز ان يوم باداء الكل فيؤدي البعض ولانه لو كان الامر على هذا لكان نقصان القران
مضافا الى النبي صلعم دون عثمان وغيره ولا يجوز ان يكون صلعم تعمد في لجميع ينقص منه قوم في
حفظه مواضع الاعراض لخصمهم لان هذا لا يتم في ايام النبي صلعم مع عرض القران عليه وكل وقت ودراسته
وان جماعة من الصحابة ختموا عليه القران دفعات فكيف خفي عليه ما نقص منه وكتم وهو على مرور الاوقات
معروض عليه ولان هذا الوجه يقتضي ايضا ان عثمان ما نقص شيئا مضافا اليه ومن اراد استقصاء ذلك
في هذه المسالة يرجع الى الموضع الذي ذكرنا على ان العلم بنبوة نبينا صلعم غير مفتقر الى العلم بان هذا
القران الموجود بيننا هو الذي وقع به التحدي بعينه ومع الشك في ذلك يحصل صحة النبوة وان من العلوم
بلا شبهة على ما سندل عليه انه صلعم تحدى العرب بكلام ذكر انه كلام ربه تعالى وان الملك هبط اليه به
ومعلوم انهم ما عارضوه لتعذر المعارضة عليهم وذلك كاف في الدلالة على نبوته لان ذلك الكلام الذي تعذرت
عليهم معارضته لا يخلو من ان يكون تعذرها لفرط الفصاحة الخارقة عاداتهم او لان الله تعالى صرفهم عن
المعارضة ففي كلا الوجهين يتم صحة النبوة فما يضر الشك في صحة نقل القران على كل حال بدلالة النبوة
فصل في الدلالة على وقوع التحدي بالقران اعلم انه اذا فهم معنى قولنا
انه صلعم تحدى بالقران زال الخلاف من العقلاء فيه لانا لا نريد بالتحدي اكثر من انه صلعم كان يدعي
ان الله تعالى خصه بهذا القران وابانه به وان جبرئيل صلوات الله عليه يهبط به وما في ذلك الا ما هو معلوم
ضرورة لا يمكن احد من دفعه وهذا هو غاية التحدي في المعنى والبحث على اظهار معارضته له فيه
ان قدر عليها وما يدل ايضا عليه في ثبوت التحدي انه صلعم بغير شبهة دعا الناس كلهم الى
نبوته والعمل بشريعته وخلع ما كانوا عليه من الاديان ولا بد ممن ادعى الى مثل هذه الحال بدلا الى ما هو
دونها كثيرا من اظهار امر يحتج به اما حجة او شبهة ولو عريت دعواه صلعم من امر يحتج به لاسرع القوم
الى مطالبته بما يعضد به صدقه ولقالوا له من اين نعلم انك صادق في الرسالة ولم تدع برهانا ولا علما
لا يستطيع مثله على اوانهم معرفة نفوسهم ونقل وطاته عليهم فاذا لم يكن منهم شيء من ذلك دل على
انه يحتج بالقران مضيف لابانة اليه ولو لم يكن محتجا به لكشفا استجاب له من استجاب من الفصحاء
والعقلاء وما جرت العادة ان يستجيب مثل هؤلاء الا لحجة او شبهة وفي تصديقهم دعوته بلا حجة
ولا شبهة خرق للعادة كما ان في امساك اعدائه عن مطالبته بحجة فيما ادعاه من النبوة خرق

للعادة واذا ثبت بما ذكرناه انه لا بد من نقله فيما ادعاه من النبوة بامور يدعي الابانة به والتميز فلا يمكن ان
يشار اليه في ذلك الا وجملة القرآن اظهر منه واوضح على انه لا شيء من معجزاته صلعم سوى القرآن الا وقد
تقدمه ادعاؤه للنبوة والزام الخلق الدخول تحت شرائعه فلا يجوز ان يكون ما تأخر عن الدعوى هذا
التأخر هو الحجة فيها والقرآن متقدم ذلك كله ومن المعتمد في وقوع التحدي ان القرآن قد ثبت
صحة نقله والعلم بان آيات التحدي والتقريع والبعث على المعارضة من جملته ضروري على ما بيناه وآيات
التحدي صريحة في المطالبة بالمعارضة فلا غاية وراءها في باب التحدي ولمن لعله ان يعترض بين العلم الضروري
الحاصل بجملة القرآن وبين تفصيله ان يقول آيات التحدي ان كانت من جملة ما كان يقرأ في ايام النبي صلعم
فهو المراد والكفاية بالتحدي واثبته بها وان كانت مما اضيف الى القرآن حادثا فذلك باطل لانه لو جرى ذلك
ما خفي على اعداء المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم ولكانوا ابدا يقفون على حدوث هذه الآيات لان
اسلافهم ما عرفوها ولا سمعوها مع مخالطتهم لنا وعلمهم بالظاهر من احوالنا ويجري ذلك مجرى دعوى معجزة
لنبينا صلعم ما ادعاها احد من المسلمين في سالف الزمان وان اعداء الدين لا يجوز ان يمسكوا عن الموافقة
على حدوث هذه الدعوى **فصل في ان القرآن لم يعارض** اعلم ان كل امر
لو وقع لوجب ظهوره ونقله والعلم به فواجب اذا لم ينقل القطع على انتفائه ولهذا يجب القطع على انه لم
يكن مع النبي صلعم نبي آخر يدعي النبوة لنفسه وبمثل هذه الطريقة نعلم انتفاء ما لم نعلمه من البلدان
التي لو كانت لاتصلت اخبارها بنا وكذلك حروب الحوادث وانما قلنا ان ظهور المعارضة لو كانت
واجبا لان جميع ما يقتضي نقل القرآن من قوة الدواعي وشدة الحاجة وقرب العهد ثابت في المعارضة
والمعارضة تزيد عليه لانها كانت حينئذ هي الحجة والقرآن شبهة ونقل الحجة اولى من نقل الشبهة و
كيف لا يجب ظهور المعارضة لو كانت والداعي الى فعلها يدعو الى ظهورها لان داعيهم الى فعلها انما
هو التخلص مما الزموه من خلع العادات والديانات والرياسات التي الفوها ونشأوا عليها
والاستبدال بذلك كله ما لم يعرفوه ولم يألفوه بالاظهار لها يتم اغراضهم وكيف لم ينقل المعارضة
لو كانت فقد نقلوا كلام مسيلمة مع ركاكته وبعده عن الشبهة فكيف لا ينقل ما فيه حجة او شبهة قوية
وليس لاحد ان يدعي ان الدواعي وان توفرت الى نقل المعارضة فهناك موانع من نقلها
وهو الخوف من انصار النبي صلعم ومتبعي شرعه وهم كثيرون يهابون يخاف من مثلهم وذلك ان الخوف
لا يقتضي انقطاع النقل على كل وجه وانما يمنع من المظاهرة ولهذا لم ينقطع نقل فضائل امير المؤمنين

بالخوف من بني امية بل منع الخوف من التظاهر بها فكان يجب ان ينقل اعداء الاسلام المعارضة لو كانت
نقلا مكتوما فيما بينهم وايضا فان الكثرة في الاسلام كانت بعد الهجرة فكان يجب نقل المعارضة
قبل ذلك في مدة مقامه صلعم بمكة واذا نقلت وانتشرت في الآفاق لم يكن قوة الاسلام من بعد ذلك
موجبة لاندراسها وخفائها اللهم الا ان يقال ان المعارضة لم تقع في تلك المدة وانما وقعت
بعد الهجرة وفي ارتفاع المعارضة طول المقام بمكة وهو ثلاث عشرة سنة كفاية في اعجاز القرآن
وقيام الحجة به وثبوت خرق العادة فيه او بما يتصل به وايضا فان قوة الاسلام وان تمكنت
بالمدينة فقد كانت في تلك الاحوال لاهل الشرك والكفر ممالك واسعة وبلاد عريضة والغالب على
اكثر البلاد ومعظمها في تلك الاحوال الكفار ومملكة الفرس كانت ثابتة لم تزل وكذلك ممالك
الروم والى بعض الغاية ما خلا العالم من بلاد واسعة الكفر فكان يجب ظهور المعارضة في هذه
البلاد وفي علمنا بفقد ذلك دليل على وجوب القطع على ان المعارضة لم تكن وايضا
فان الخوف في الاسلام لو منع من نقل المعارضة لمنع من نقل السب والهجاء والافتراء وقد علمنا
ان كل ذلك قد نقل ولم يمنع مانع منه وايضا فان التشكك في وقوع المعارضة
والاعتذار في خفائها بالتقية من كثرة اهل الاسلام يقتضي ان يجوز كون جماعة في زمانه
صلعم يدعون النبوة لنفوسهم ظهر على ايديهم من المعجزات اكثر مما ظهر على يده صلعم
وكان واحد منهم دعا الى نسخ شرعه صلعم وانما لم يتصل ذلك بنا للخوف الذي ذكروه في نقل
المعارضة وليس يلزم الامامية القائلين بالنص الجلي على امير المؤمنين عم وان كان الشيعة
في خفائه وعدم انتشاره في جميع الامة الخوف من اعدائه وكتمان اكثر الامة لانا لا نجوز
وقوع المعارضة وخفائها لمثل ذلك والفرق بين الامرين واضح لان النص ان كتمه قوم فقد
نقله آخرون وان كانوا اقل منهم عددا وان لم يشتهر بمخالفي الامامية نقله فقد شاعت في الامامية
روايته وان كانوا في بعض الاحوال غير متظاهرين بها فان جرت المعارضة مجراه يجب
ان نجد نقلها في جماعة تقوم بنقلها الحجة ولا يكون الخوف موجبا لانقطاع نقلها كما لم يكن الخوف

للعادة واذا ثبت بما ذكرناه انه لا بد من تعلقه فيما ادعاه من النبوة بامر يدعي الابانة به والتميز فلا يمكن ان
يشار اليه في ذلك الا وجدنا القرآن اظهر منه واوضح على انه لا شيء من معجزاته صلعم سوى القرآن الا وقد
تقدمه ادعاؤه للنبوة والزام الخلق الدخول تحت شرائعه فلا يجوز ان يكون ما تأخر عن الدعوى هذا
التأخر هو الحجة فيها والقرآن متقدم ذلك كله ومن المعتمد في وقوع التحدي ان القرآن قد ثبت
صحة نقله والعلم بان آيات التحدي والتقريع والبعث على المعارضة من جملته ضروري على ما بيناه وآيات
التحدي صريحة في المطالبة بالمعارضة فلا غاية وراءها في باب التحدي ولمن لعله ان يعترض من العلم الفرق بين
الحاصل بجملة القرآن وبين تفصيله ان يقول ان آيات التحدي ان كانت من جملة ما كان يقرأ في ايام النبي صلعم
فهو المراد والكفاية بالتحدي واتفه بها وان كانت مما اضيف الى القرآن حادثا فذلك باطل لانه لو جرى ذلك
ما خفي على اعداء المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم ولكانوا ابدا يقفون على حدوث هذه الآيات ان
اسلافهم ما عرفوها ولا سمعوها مع مخالطتهم لنا وعلمهم بالظاهر من احوالنا ويجري ذلك مجرى دعوى معجزة
لنبينا صلعم ما ادعاها احد من المسلمين في سالف الزمان فان اعداء الدين لا يجوز ان تمسكوا على الموافقة
على حدوث هذه الدعوى **فصل** في ان القرآن لم يعارض اعلم ان كل امر
لو وقع لوجب ظهوره ونقله والعلم به فواجبا لم ينقل القطع على انتفائه ولهذا يجب القطع على انه لم
يكن مع النبي صلعم نبي آخر يدعي النبوة لنفسه وبمثل هذه الطريقة نعلم انتفاء ما لم نعلمه من البلدان
التي لو كانت لاتصلت اخبارها بنا وكذلك حروب الحوادث وانما قلنا ان ظهور المعارضة لو كانت
واجبا لان جميع ما يقتضي نقل القرآن من قوة الدواعي وشدة الحاجة وقرب العهد ثابت في المعارضة
والمعارضة تزيد عليه لانها كانت تكون هي الحجة والقرآن شبهة ونقل الحجة اولى من نقل الشبهة و
كيف لا يجب ظهور المعارضة لو كانت والداعي الى فعلها يدعو الى ظهورها لان داعيهم الى فعلها انما
هو التخلص مما الزموه من خلع العادات والديانات والرياسات التي الفوها ونشأوا عليها
والاستبدال بذلك كله ما لم يعرفوه ولم يألفوه بالاظهار لها يتم اغراضهم وكيف لم تنقل المعارضة
لو كانت فقد نقلوا كلام مسيلمة مع ركاكته وبعده عن الشبهة فكيف لا ينقل ما فيه حجة او شبهة قوية
وليس لاحد ان يدعي ان الدواعي وان قويت توفرت الى نقل المعارضة فهناك موانع من نقلها
وهو الخوف من انصار النبي صلعم ومتبعي شرعه وهم كثيرون يهيبون يخاف من قتلهم وذلك ان الخوف
لا يقتضي انقطاع النقل على كل وجه وانما يمنع من المظاهرة ولهذا لم ينقطع نقل فضائل امير المؤمنين

بالخوف من بني امية بل منع الخوف من التظاهر بها فكان يجب ان ينقل اعداء الاسلام المعارضة لو كانت
نقلا مكتوما فيما بينهم وايضا فان الكثرة في الاسلام كانت بعد الهجرة فكان يجب نقل المعارضة
قبل ذلك في مدة مقامه صلعم بمكة واذا نقلت وانتشرت في الآفاق لم يكن قوة الاسلام من بعد ذلك
موجبة لاندفاعها وخفائها اللهم الا ان يقال ان المعارضة لم تقع في تلك المدة وانما وقعت
بعد الهجرة وفي ارتفاع المعارضة طول المقام بمكة وهو ثلاثة عشر سنة كفاية في اعجاز القرآن
وقيام الحجة به وثبوت خرق العادة فيه او بما ينقل به وايضا فان قوة الاسلام وان انتشت
بالمدينة فقد كانت في تلك الاحوال لاهل الشرك والكفر ممالك واسعة وبلاد عريضة والغالب على
اكثر البلاد ومعظمها في تلك الاحوال الكفار ومملكة الفرس كانت ثابتة لم تزل وكذلك ممالك
الروم والى هذه الغاية ما خلا العالم من بلاد واسعة الكفر فكان يجب ظهور المعارضة في هذه
البلاد وفي علمنا بفقد ذلك دليل على وجوب القطع على ان المعارضة لم تكن وايضا
فان الخوف في الاسلام لو منع من نقل المعارضة لمنع من نقل السب والهجاء والافتراء وقد علمنا
ان كل ذلك قد نقل ولم يمنع مانع منه وايضا فان التشكك في وقوع المعارضة
والاعتذار في خفائها بالتقية من كثرة اهل الاسلام يقتضي ان يجوز كون جماعة في زمانه
صلعم يدعون النبوة لنفوسهم ظهر على ايديهم من المعجزات اكثر مما ظهر على يده صلعم
وكان واحد منهم دعا الى نسخ شرعه صلعم وانما لم يتصل ذلك بنا للخوف الذي ذكروه في نقل
المعارضة وليس يلزم الامامية القائلين بالنص الجلي على امير المؤمنين عم وان كان السبب
في خفائه وعدم انتشاره في جميع الامة الخوف من اعدائه وكتمان اكثر الامة لانا يجوز ذا
وقوع المعارضة وخفاءها لمثل ذلك والفرق بين الامرين واضح لان النص وان كتمه قوم فقد
نقله آخرون وان كانوا اقل منهم عددا وان لم يشع في مخالفي الامامية نقله فقد شاع في الامامية
روايته وان كانوا في بعض الاحوال غير متظاهرين بها فان جرت المعارضة مجراه فيجب
ان نجد نقلها في جماعة تقوم بنقلها الحجة ولا يكون الخوف موجبا لانقطاع نقلها كما لم يكن الخوف

في النص قاطعا للنقل على انا ندعي العلم الضروري بان المعارضة لم تقع ولم يكن لمخالفي النص ان يدعي العلم الضروري
بان النقل لم يقع وان قيل لهم تدعون وقوع معارضة لم يتفق ان يعلمها الا الواحد والاثنان من
من الصحابة وان من علم ذلك تحمل هذا المعارض فانكتم المعارضة ولم يظهر قلنا المعارضة اذا كانت
غير واقعة من الخطباء والشعراء والبلغاء المعروفين المشهورين الذين كانوا متمكنين من اظهار المعارضة
لو قدروا عليها وفعلوها وما كان يتم عليهم ما ذكر من القتل وطي ما عارضوا به فقد ذلك كاف في الدلالة
على صحة النبوة لانهم اما ان يكونوا مصروفين عن المعارضة على ما تقوله اصحاب الصرفة او يكونوا انما
لم يعارضوا لخرق فصاحة القران لعادتهم واي الامرين كان فلا بد من العلم بتساوي الخلق فيه واذا احدا
غير ما ذكرناه غير ممكن من المعارضة وذلك مانع من التجويز الذي قدروه في السؤال من ان جهة
انتفاء المعارضة هي التعذر اعلم ان ارتفاع الفعل من فاعله مع علمنا من توفر دواعيه اليه
وقوة بواعثه عليه دليل على تعذره ولهذه الطريقة قطعنا على ان الالوان والجواهر وما جرى مجراهما من
الاجناس غير مقدورة لنا واذا انضاف الى ارتفاع الفعل مع قوة الدواعي علمنا بارتفاع الموانع قضينا
بان الفعل غير مقدور لمن تعذر عليه واذا تقررت هذه الجملة وعلمنا ان العرب تحداها بالقران فلم تعارضوه
مع قوة الدواعي وشدة الحاجة الى المعارضة علمنا انها متعذرة عليهم فاذا انضاف الى العدول
عن المعارضة تكلف الامور الشاقة كالحرب وما يجري مجراها مما لا حاجة لهم فيه ولو بلغوا الى غاية منهم
قوي علمنا بتعذر المعارضة عليهم وقد طعن المخالفون فيما ذكرناه بطعون لا يرجع بها
الى اصل واحد وهو توفر دواعي المعارضة وتلفيق صوارف عنها ان طالبوا بالدلالة على ان دواعيهم
اليها كانت قوية وموجبة لان يفعلوها لا محالة ان كانوا قادرين عليها الاول ان قالوا جوزنا
دخول الشبهة عليهم في المعارضة وان تركها اولى من فعلها من غير تعيين لوجه هذه الشبهة والثاني
قولهم لعلهم اعتقدوا ان الحرب اولى من المعارضة لانها صريحة ومنجية والمعارضة ليست كذلك والثالث
ان يكونوا خافوا اذا عارضوا ان يقع خلاف فيما يعارضون به وهل هو في موقعه او غير موقعه و
يتردد خوض ونزاع يتقوى معه الشوكة وتكثر معه العدة وينتهي الامر الى الحرب فعدلوا الى ما لا بد من
المصير اليه الرابع ان المماثلة التي دعوا الى الاتيان بها اشكل عليهم المراد بها وهل اريد بها
المماثلة في الفصاحة او في النظم او فيهما او في غيرهما فعدلوا الى الحرب لهذا الاشتباه الخامس
انهم عولوا على ان في اشعارهم المنظومة وخطبهم المنثورة ما يماثل او يزيد على بلاغة القران و
فصاحته وان ما يستانفونه من المعارضة لا يزيد على ما تقدم وجروا في ذلك مجرى من تحدى غيره وقرعه

ص
كلهم

بالعجز عن الشيء والحركة في حال سوقها ما يرتفع الشاكين ان قالوا جوزوا ان يكون المتمكنون من المعارضة
جماعة قليلة العدد وانها واطأت على اظهار العجز لتشاركه فيما يتم من رياسته والجواب
عما ذكرناه اولا انا لا نحتاج الى تعاطي استدلال على قوة دواعي القوم الى المعارضة لان ذلك معلوم ضرورة
لكل من سمع اخبارهم وكيف لا يكون ذلك معلوما وقد كان فيهم صلى الله عليه وآله وهم ذوو الحمية والعصبية والانفة وبالامتناع
من الانقياد بالرجوع عن دياناتهم والنزول عن رياساتهم وان يصيروا اتباعا بعد ان كانوا متبوعين وامرهم
بالبراءة من ابائهم وابنائهم وجهاد كل من خالف دينه من حميم ونسيب وعلموا ان بالمعارضة يزول ذلك كله ويبطل
ويضمحل فاي داع هو اقوى من داعي المعارضة وكيف لا يكونون مدعوين اليها ومبعوثين عليها وقد خرجوا الى ما
دعاهم اليه ضرورتهم من تحمل المشاق في المحاربة والمغالبة وبذل الاموال وتحمل الانفاق وتنظيم
الهجاء واستعمال السب والقذف وكل ذلك لا يغني ولا فيه طائل فلولا ان المعارضة متعذرة لبادروا
اليها فهي اسهل وامثل واقطع للمادة من كل شيء تكلفوه والجواب عن ثانيها ان الشبهة
انما يجوز دخولها فيما يشتبه ويلتبس على العقلاء فاما ما هو ظاهر لكل عاقل فما جرت العادة
بان تدخل فيه شبهة وفعل المتحدى ما تحدى به لا تدخل على عاقل شبهة في انه واجب ملجأ اليه
اذا حصلت القدرة عليه ومما لا تدخل الشبهة على الصبيان والعوام فيه الا ان احدهم لو دعا الى غيره
الى رمي غرض او طفر جدول لبادر الى فعله لو كان قادرا عليه ولا يجوز ان يدخل عليه شبهة فيعدل
عن الفعل مع القدرة ومما لا تدخل الشبهة فيه على ما ذكرناه كيف تدخل على الحكماء الرجحاء على ان
للعرب عادة في تحدي بعضهم على بعض وما كانوا يفزعون عند التحدي الا الى المعارضة دون
غيرها من ضروب الافعال فلو صح دخول الشبهة على غيرهم في هذا الباب لم يجز دخولها عليهم
للعادة التي بيناها والجواب عن ثالثها ان القوم لا يجوز ان يعتقدوا ان
الحرب اولى من المعارضة لانه صلى الله عليه وآله ما ادعى الابانة منهم بالغلبة والقهر وانهم لا يتمكنون من
قتاله ففزعوا الى الحرب التي هي ابلغ في هذا الباب وانما تحداهم وادعى البينونة منهم بان معارضة
القران الذي اظهره متعذرة عليهم فلا شبهة في ان المعارضة اولى من الحرب لو وثقوا بالظفر وكيف
وهم فيه على خطر ولا خطر في معارضة ولو بدؤوا بها امام الحرب لكانوا بين احد حسنيين اما ان
يتفرق جمع عدوهم فيستريحوا منه من اقرب الطرق واسهلها او ان يقيم قوم عنادا او دخلا بعد سماع
المعارضة على التمسك بنصرته فيستعملوا حينئذ الحرب في موضعها وعند اوانها وعقيب الاعذار واقام
الحجة ولو كانوا جمعوا بين المعارضة والحرب فان الحرب لا يمنع من المعارضة التي هي كلام مسموع

وقول منقول لا اخذوا الصواب من طرفيه على انهم لما حاربوا الحرب مرارا كثيرة ولم يبلغوا بها غرضا كان يجب ان
يرجعوا الى المعارضة لزوال الشبهة الصارفة عنها على ان الحرب انما وقعت بعد الهجرة وبعد مضي ثلث
عشرة سنة فما علة امتناعهم من المعارضة طول المدة المتقدمة للحرب وكيف خلوا في تلك الاحوال من المعارضة
والحرب معا والجواب عن رابعها ان التحدي اذا ثبت انه انما كان بان ياتوا بما
يقارب القرآن ويشتبه به بالفصاحة لا بالمماثلة على التحقيق لا تنضبط وما جرت العادة بان يتحدى بعضهم
بعضا في اشعارهم وخطبهم الا كذلك فكيف يحاذرون من وقوع الاشتباه والالتباس فيما
لعله يعارضون به وذلك اذا وقع فهو المطلوب المبتغى لانهم ما دعوا الا اليه وبعد فقد كان
يجب ان يعارضوا على كل حال وان خافوا الالتباس ذلك لانهم كانوا اعذر من الاشتباه ذلك عليهم
وبهم الى اكثر معذورين غير خارجين فيما دعوا اليه فان العاقل لا يختار ما معه عند جميع العقلاء
مغلوبا محجوجا لخوفه من ان يشتبه ما ياتي به على بعضهم فكانهم خافوا ظن العجز من بعض الناس فتعجلوا
ما يوجب العلم بعجزهم عند جميع الناس على انه لو اعتذر عاقل تحدي بفعل ان يفعل مثل هذا
العذر لكان عند جميع العقلاء ملوما والجواب عن خامسها ان المثل الذي دعوا
اليه لا يجوز ان يشتبه عليهم المراد به وقد جرت عادتهم ان يتحدى بعضهم بعضا ولو اشتبه ذلك عليهم
لاستفهموه مع تطاول الايام وبعد فان القرآن اذا لم يكن دالا على النبوة فليس يتعذر
مماثلته ومعارضته من جميع الوجوه فالا فعلوا ذلك ما يتعذرون عليه والجواب عن سادسها
ان هذه الشبهة لا يصح ان يتمسك بها من ذهب الى ان الله تعالى صرف عن المعارضة وان التحدي
على التحقيق انما هو بالصرفة وانما يتمسك بها من ذهب الى ان العادة انخرقت بفصاحة القرآن
فاذا قيل انما عولوا في انهم غير مصروفين عن المعارضة على ما تقدم من كلامهم الفصيح
في شعر وغيره قلنا لا معول على ذلك لان التحدي وقع بان الله تعالى يصرفهم مستقبلا عن المعارضة
فلو كان موجودا في كلامهم الموجود المتقدم ما يماثل في الفصاحة لكان مؤكدا الحجة لصرفهم عما هو ممكن
معتاد وكان لو ادعى ان دليل نبوته امتناع حركتهم في وقت مخصوص لم يكن فيما تقدم من حركاتهم حجة
في دفع وبعد فان العقلاء انما يعرضون عن معارضة من يتحداهم بامر للوجه الذي دعوه اذا كانت

الشبهات

الشبهات مرتفعة والامر ظاهر غير ملتبس وامنوا من ان يعقب الاعراض عنها فسادا او اغترار من
جمع عظيم وقد كان يجب لما راوا عاقبة اطراحهم المعارضة وما صاروا اليه من التعب ان يتلافوا
ويعلموا خطأهم من الكف عنها ومن لا يعارض احتقارا لشانه وتعويلا على ظهور العلة على المعارضة
لا ينصب له الحروب ويجهز اليه الجيوش ولا يعارض بما لا شبهة في مثله ولا يشتد البذل لمن يهجوه و
يقدح فيه لان ذلك كله يدل على قوة الاهتمام والانزعاج والتهاون ضد ذلك والجواب عن سابعها
انا لو قدرنا وقوع ما فرضوه على بعده لوجب على من لم يواطئه من الفصحاء ان يعارضوا بما يقدرون
عليه فانا وان فرضنا انهم ادون فصاحة ممن واطاه فليس يجوز بمجرى العادة ان يكون التفاضل بينهم
وبين من هو افصح منهم ينتهي الى ارتفاع المعارضة والمداناة بين كلام الجماعة والابانة بما يقارب
في هذا الوجه كاف في الحجة على ان التامل يبطل هذه الشبهة لان الفصحاء والبلغاء ووجوه الشعراء
كانوا منحرفين عنه صلى الله عليه وآله ومن طبقة اعدائه كان الاعشى وهو في الطبقة الاولى وهو اشبههم ممن
مات على كفره وخروجه عن الاسلام وكعب ابن زهير اسلم في اخر الامر وهو معدود في الطبقة الثانية
وكان من اشد الناس عداوة للاسلام ولبيد بن ربيعة والنابغة الجعدي وهما في الطبقة
الثالثة اسلما بعد زمان طويل وما رايناهما خطيبا في الاسلام برتبة لا منزلة توهم مواطاة وقعت معهما
ومن قوي ما يقال في حل هذه الشبهة ان حال المتقدمين في كل صناعة لا يجوز ان يخفى على
اهل تلك الصناعة ولا بد من ان يعرفوهم باعيانهم فكان لا يجب لما طولبوا بان يعارضوا الكلام الفصيح
ان يفزعوا الى من يعلمون تقدمه عليهم فاذا راوا امتناعهم علموا بالمواطاة فوافقوا عليها وبكتوا
بها واسقطوا الحجة عن نفوسهم بلا كربة وما رايناهم تعرضوا لذلك وبعد فان تطرق هذه
الشبهة يقتضي ان لا نقطع على تقدم احد في صناعة ولا على انه افضل اهل زمانه فيها لان غاية ما يقتضي
ذلك ان يتحدى اهل الزمان فلا يعارضوه واذا جوزنا المواطاة انتقض طريق القطع الذي به علمنا
انه ثابت

فصل في ان تعذر المعارضة كان على وجه خارق للعادة

اعلم انه انما يمكن ان يدعى دخول تعذر المعارضة في العادة بان يقال انه كان صلى الله عليه وآله افصحهم فتاتى له ما لم يتات
لهم او تعمل زمانا طويلا ولم يتمكنوا مع قصر الزمان عن معارضته او منعهم المعارضة بالحروب وشغلهم
بها او انهم لم يفعلوها خوفا من اصحابه وقوة امره واذا بطلت هذه الوجوه فلم يبق الا ان التعذر كان لخرق

معهود والجواب عن ذلك انا قد بينا المطلوب في المعارضة ما قارب في الفصاحة و
لا فصح يتفاوت في كلام وفصاحة من هو دون طبقته بهذا جرت العادات فاذا لم ياتوا او لم يقاربوا
فقد انتقضت العادة واذا كان المذهب الصحيح الذي يستدل على صحته بمشيئة الله تعالى هو مذهب الصرفة
فانما وقع التحدي بان ياتوا من الكلام بما هو في تمكنهم منه وقدرتهم عليه معلوم من حالهم وانه كان بها
متاتيا غير متعذر بمجرى عادتهم فاذا لم يفعلوا فلانهم صرفوا **وايضا** فان الافصح انما يمتنع
مساواته في جميع كلامه او اكثره وليس يمتنع مساواته في اليسير منه على من كان دون طبقته بهذا جرت
العادات ولهذا ساوى اهل الطبقات المتاخرة لاهل الطبقة الاولى من الشعراء في البيت والابيات وربما
زادوا عليهم في القليل واذا كان التحدي وقع بسورة قصيرة بعرض القران وكونه افصح لا يمتنع من مساواته
بمجرى العادة في هذا القدر اليسير **وايضا** فلو كان هذا هكذا لكان العرب به اعلم واليه اهدى فكان
يجب ان يوافقوه عليه ويزيلوا بموافقته حجته ويقولوا له لا حجة في امتناع معارضتك كما لا حجة في تقدم
الفاضل على مفضول ولا يجوز ان يلحقهم انفة بالاعتراف له بالفضل بالفصاحة لان هذا الاعتراف
وتخلصهم من عاقبة القهر ونهاية الذل فلا انفة فيه وانما الانفة فيما يؤدي اليه تركه **وايضا** فليس
يظهر من كلامه صلى الله عليه وآله فصاحة تزيد على فصاحة غيره من القوم ولو كان افصحهم وكان القران من كلامه وتعذرت
معارضته لهذه العلة لظهرت المزية في كلامه على كل حال في الفصاحة وليس لهم ان يقولوا انه تعمد
فلم يظهر فصاحته لعلمنا ضرورة بانه صلى الله عليه وآله في احوال كثيرة قصد الى ان يبلغ افصح كلام وابلغه ومع ذلك فلم يكن
كلامه في هذه الاحوال متميزا من كلام غيره **واما الجواب** عن الثاني من قولهم انه تعمل القران زمانا
طويلا فهو الوجوه الاربعة التي ذكرناها في جواب الشبهة الاولى ومما يبطل التعلق بالتعمل مضافا الى ما تقدم
انه كان ينبغي ان يتعملوا ايضا معارضة مع امتداد الزمان وتطاول الاوقات فقد كان لهم فسحة وعليهم مهلة
واما عن ثالث ما قدحوا به من ان المعارضة كلام والحرب لا تمنع من الكلام وقد كانوا ينشدون
الشعر ويتحملونه في حال الحروب فليست الحرب بمانعة من المعارضة ومع هذا فان الحرب لم تكن متصلة وقد
كانت تترك احيانا فالا وقعت المعارضة في حال الامساك عن الحرب وايضا فلم يكن جميع الاعداء من العرب
محاربين فالا عارض من لم يحارب **وايضا** فان مدة مقامه صلى الله عليه وآله بمكة لم يكن محاربا فقد كان يجب
ان تقع المعارضة في احواله مدة مقامه بمكة ولو كان الامر على ما ذكروه ايضا لتوافق القوم عليه ولقالوا طلبت

منا معارضة شغلتنا عنها بالحرب فلا حجة لك في امتناع معارضتنا والجواب عن رابع ما
تعلقوا به قد مضى لما بينا ان المعارضة ما وقعت لمنع الخوف من الانصار والاتباع من نقلها و
اظهارها وبينا في افساد ان تكون وقعت ولم تظهر للخوف ما هو بعينه يبطل لكون الخوف مانعا من فعلها
وكل خوف ما منع من تقود الجيوش الى حربه وجمع الجموع في مقام بعد مقام آخر وما منع ايضا
من الهجاء والافتراء وادعاء المعارضة باخبار رستم واسفنديار لا يجوز ان يكون مانعا عن عاقل
١٤ من فعل المعارضة **فصل** في جهة دلالة القران على النبوة اختلف الناس
في ذلك فقال قوم ان وجه دلالة القران على النبوة ان الله تعالى صرف العرب عن معارضته وسلبهم
العلم الذي به يتمكنون من مماثلته في نظمه وفصاحته ولولا هذا الصرف لعارضوا والى هذا
الوجه اذهب وله نصرت في كتابي المعروف بالموضح عن جهة اعجاز القران وقد حكي عن
ابي اسحق النظام القول بالصرفة من غير تحقيق لكيفيتها وكلام في نصرتها **وقال** قوم
ان القران انما اختص بمزيته في الفصاحة خرقت العادة به وتجاوزت كل غاية اجرى الله تعالى
العادة ان ينتهي المتفصح اليها وان اختصاصه من الله تعالى له صلى الله عليه وآله اظهار على يديه مع
خرق العادة بفصاحته الدلالة على نبوته لان القران ان كان من فعله تعالى فهو دليل نبوته
ومعجزها وان فعل النبي صلى الله عليه وآله فلم يتمكن من فعله مع خرقه للعادة بفصاحته الا لان الله تعالى
فضله علوما بالفصاحة لم تجر بها العادة بان الله تعالى يفعلها فدلالة القران على هذا الوجه مستندة
الى خرق العادة بهذه العلوم واذا علمنا نبوته صلى الله عليه وآله ان القران من فعل ربه تعالى لا فعله قطعنا على
الوجه لا داره الى هذا الوجه المذهب كان يذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ومن وافقهما
وكان ابو القسم يذهب الى ان تاليف القران ونظمه غير مقدور من العباد واستحالة ذلك منهم كاستحالة
احداث الاجسام **وقال** قوم انه كان معجزا لاختصاصه بنظم مخالف للمعهود واسند قوم
اعجازه الى ما تضمنه من الاخبار عن الغيوب وآخرون ذهبوا الى ان وجه ذلك زوال التناقض
عنه والاختلاف على وجه لم تجر العادة بمثله ونحن نبطل هذه المذاهب سوى القول بالصرفة ونوجه
الكلام الى مذهب القائلين بوجه الاعجاز من جهة الفصاحة فان الكلام معهم اوسع ومذهبهم اقوى
شبهة والذي **يدل** على ما اخترناه من صرف القوم عن المعارضة وانها لم تقع لهذا الوجه لا لان

فصاحة القرآن خرقت العادة انه لو كان القرآن خارقاً للعادة بفصاحته لوجب ان يكون بينه وبين
كل كلام يضاف اليه التفاوت الشديد والتنافي البعيد كما يكون بين ما هو معتاد وما هو خارق للعادة
فكان لا يشتبه فصل ما بينه وبين ما يضم اليه من افصح كلام العرب على من لا يشتبه عليه الفصل بين الكلامين
فصيحين جميعاً من التفاوت دون ما بين القرآن وغيره وقد علمنا ان احدنا يفصل بلا روية
ولا فكر بين شعر الطبقة الاولى من الشعراء وبين شعر المحدثين ولا يحتاج في هذا الفصل الى الرجوع
الى ذوي الغايات في علم الفصاحة ومعلوم انه ليس بين كلام فاضل الشعراء وبين كلام مفضولهم
القدر الذي بين المعتاد والخارق للعادة واذا ثبت ذلك وكنا لا نفرق بين بعض قصار سور المفصل
وبين افصح شعر العرب وابرع كلامها ولا يظهر لنا التفاوت ما بين الكلامين الظهور الذي قد بينا
فما بالنا نميز الفصل القليل ولا نميز الكثير ومن يقع الالتباس علينا مع التفاوت واين يقع مع
التفاوت والتعلل منهم بان الفرق بين القرآن وافصح كلام العرب انما يتجلى للمتقدمين ما
الفصحاء الذين تحدوا به باطل لانه لو خفي ذلك عليهم مع التفاوت الشديد لو خفي عليهم
هو دونه وقد علمنا خلاف ذلك فاما من لعله ينكر العلم بالفرق بين اشعار الجاهلية ومن لا دربة
والمحدثين فانا نقول له ما ننكر ان يخفى ما ادعيت انك لا تعلمه على العوام ومن لا دربة له ويخفى عليه الاخر
له بشيء من الفصاحة كالاعاجم وغيرهم وانما اعتبرنا بمن يظهر له احد الامرين
وما بين ما ظهر له الفرق فيه دون ما التبس عليه امره وهم كثير فان قيل
بينوا الصفة مذهبكم في الصرفة قلنا الذي يذهب اليه ان الله تعالى صرف العرب عن ان يأتوا
من الكلام بما يساوي او يضاهي القرآن في فصاحته وطريقته ونظمه بان سلب كل من رام
المعارضة العلوم التي يتأتى ذلك بها فان العلوم التي بها يمكن ذلك ضرورية من فعله تعالى
فينا بمجرى العادة وهذه الجملة انما تنكشف بان يدل على ان التحدي وقع بالفصاحة بالطريقة
في النظم وانهم لو عارضوه بشعر منظوم لم يكونوا فاعلين ما دعوا اليه وان يدل على اختصاص
القرآن بطريقة في النظم مخالفة لمنظوم كل كلامهم وعلى ان القوم لو لم يصرفوا لعارضوه والذي

يدل

يدل على ذلك انه صلى الله عليه وسلم اطلق التحدي وارسله فيجب ان يكون انما اطلق تعويلاً على المعتاد من عادة القوم في تحدي
بعضهم بعضاً فانها جرت باعتبار الفصاحة وطريقة النظم ولهذا ما كان يتحدى الخطيب الشاعر
ولا الشاعر الخطيب وانهم ما كانوا يرتضون في معارضة الشعر بمثله الا بالمساواة في عروضه وقافيته
وحركة قافيته ولو شك القوم في مراده بالتحدي لاستفهموه وما رأيناهم فعلوا الا انهم فهموا انه صلى الله عليه وسلم جرى
به على عاداتهم ومما يبين ان التحدي وقع بالنظم مضافاً الى الفصاحة انا قد بينا مقاربة كثير من
القرآن لافصح كلام العرب في الفصاحة ولهذا خفي الفرق علينا من ذلك وان كان غير خاف علينا
الفرق فيما ليس بينهما هذا التفاوت الشديد فلولا ان النظم معتبر لعارضوا بافصح شعرهم وبليغ
كلامهم فاما الذي يدل على انهم لولا الصرف لعارضوا انا قد بينا في فصاحة كلامهم ما فيه كفاية
والنظم لا يصح فيه التزايد والتفاضل ولهذا يشترك الشاعران في نظم واحد لا يزيد احدهما فيه على
صاحبه وان زادت فصاحته على فصاحة صاحبه واذا لم يدخل في النظم تفاضل فلم يبق الا ان يكون
الفضل في السبق اليه وهذا يقتضي ان يكون السابق ابتداء الى نظم الشعر قد اتى بمعجز وان يكون كل من سبق
الى عروض من اعاريضه دون من اوراده كذلك ومعلوم خلافه وليس بمعجز ان يتعذر نظم مخصوص
بمجرى العادة على من يمكن من نظوم غيره ولا يحتاج في ذلك الى زيادة علوم كما قلناه في الفصاحة
ولهذا كان كل من يقدر من الشعراء على ان يقول في الوزن الذي هو الطويل قدر على البسيط وغيره
ولو لم يكن الا على الاحتذاء وان خلا كلامه من فصاحة وهذا الكلام قد فرغناه واستوفيناه في كتابنا
في جهة اعجاز القرآن فان قيل هذا المذهب يقتضي ان القرآن ليس بمعجز على الحقيقة وان
الصرف عن معارضته هو المعجز وهذا خلاف الاجماع قلنا لا يجوز ادعاء الاجماع في مسألة فيها
خلاف بين العلماء المتكلمين ولفظة معجز وان كان لها معنى معروف في اللغة فالمراد بالمعنى
في عرفنا ما له حظ في دلالة صدق من اختص به والقرآن على مذهب اهل الصرفة بهذه الصفة فيجوز
ان يوصف بانه معجز وانما تنكر العامة واصحاب الجمل القول بان القرآن ليس بمعجز في حقيقته
اذا اريد به انه لا يدل على النبوة وان البشر يقدرون على مثله فاما كونه معجزاً بالمعنى الذي في
خارق للعادة دون ما هو مسند اليه ودال عليه من الصرف عن معارضته فمما لا يعرفه من يولع بالشناعة
عندهم والكلام في ذلك دقيق على المتكلمين واذا شنع على مذهب خرق العادة بفصاحته بانكم تقولون
ان العرب كانوا على التحقيق قادرين على فعل مثل القرآن في فصاحته وجميع صفاته بطلت شناعته

واحتاج من تفصيل قوله الى مثل ما احتجنا اليه ومن ذهب الى ان القران موجود في السماء قبل النبوة لا يمكنه
ان يجعل القران هو العلم المعجز القائم مقام التصديق لان العلم على صدق الدعوى لا يجوز ان يتقدمها بل
لا بد من حدوثه مطابقا لها فاذا قيل نزول جبرئيل عليه السلام الى النبي به جعله في حكم الحادث وان كان
متقدم الوجود قلنا يجب على هذا القول ان يكون هبوط الملك به هو العلم الدال على النبوة لانه
الحادث عندها دون ما تقدم وجوده فان قيل اذا كان الصرف هو المعجز فالواجب ان يخفى الحال فيه
على فصحاء العرب لانهم اذا كان يتاتى منهم قبل التحدي ما تعذر بعده وعند روم المعارضة فالحال في انهم
وامنها ملتبسة ظاهرة فلا يخفى بقي لهم بعد هذا ريبة في النبوة ولا شك فيها فكيف لم ينقادوا او اقاموا
على دياناتهم وتكذيبهم قلنا لا يبعد ان يعلموا تعذر ما كان متاتيا ويجوزوا ان ينسبوه الى الاتفاق
او الى انه سحرهم فقد كانوا يرمونه بالسحر وكانوا يعتقدون للسحر تاثيرا في امثال هذه الامور ومذاهبهم في السحر وتطابقهم
لتاثيراته معروفة وكذلك الكهانة ولو تخلصوا من ذلك كله ونسبوا المنع الى الله تعالى جاز ان يدخل عليهم شبهة
في انه فعل للتصديق ويعتقدوا انه ما فعله تصديقا بل للمحنة والاختبار كما يعتقد كثير من المبطلين في فعل المعجز
والدولة فكاننا نحصي وجوه دخول الشبهات عليهم في هذا الباب حتى نذكرها وانما ذكرنا ما سنح منها واذا
قلبنا السؤال على السائل عنه فقلنا اذا كانت العرب عالما بخروج فصاحة القران لعاداتهم وان
افصح كلامهم لا يقاربه واي شبهة بقيت عليهم في انه من فعل الله تعالى تصديقا لنبيه صلى الله عليه وآله فاذا قالوا قد يتطرق
عليهم في هذا العلم شبهات كثيرة لانهم يجب ان يعلموا ان الله تعالى هو الخارق للعادة بفصاحة القران وان وجه
خرقه لها التصديق الدعوة للنبوة وفي هذا من اعتراض ما لا يخفى قلنا اجيبوا انفسكم عن سؤالكم
بمثل هذا فهو كاف فان قيل ان كان الصرف هو المعجز فالا جعل القران من اركّ كلامه وابعد من
الفصاحة ليكون الصرف عن معارضته ابهر قلنا لا بد من مراعاة المصلحة في هذا الباب فربما كان
ما هو اظهر دلالة واقوى في باب الحجة من غيره واصلح منه في باب الدين فما المنكر من ان يكون انزال القران على
هذه الرتبة من الفصاحة اصلح في باب الدين وان كان لو قللت فصاحته مع الصرف عنه لكان الامر فيه اظهر وابهر
ونقلب هذا السؤال على السائل عنه فنقول الله تعالى قادر على ما هو افصح من القران عندنا كلنا فالا فعل
ذلك الافصح ليظهر مباينة القران لكل فصيح من كلام العرب ويزول الشبهة عن كل احد فان كان القران يساوي او يقارب
فلا بد من ذكر المصلحة التي ذكرناها فان تاركتم بعض من لا يحصل امره ان القران قد بلغ اقصى ما في المقدور من الفصاحة فلا يوصف

تعالى بالقدرة

تعالى بالقدرة على ما هو افصح منه قلنا هذا غلط فاحش لان الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح اليها
غير محصاة ولا متناهية ثم لو اجزنا على ما ادعى لتوجه الكلام لان الله تعالى قادر بغير شبهة على
ان يسلب العرب في اصل العادة العلوم التي يتمكنون بها من الفصاحة التي نراها في كلامهم والحاصر
لا يمكنهم من هذه الغاية التي هم كان عليها فيظهر حينئذ مزية القران وخرقه العادة ظهورا لا تزول
معه الشبهات وبحسب التسليم فالاعتذار لكم ان كان الغرض ما هو اظهر وابهر والاحيا احيا الله تعالى
عند دعوته الاموات او اكثرهم وامات الاحياء او اكثرهم والاحيا عبد المطلب عليه السلام ونقل جبال مكة عن اماكنها كما
كما اقترح القوم عليه فذلك كله اظهر وابهر فان قيل اذا لم يكن القران خارقا للعادة بفصاحته كيف شهد
شهد له بالفصاحة متقدمو العرب فيها كالوليد بن مغيرة وغيره وكيف انقاد له صلى الله عليه وآله واجاب دعوته كبراء
الشعراء كالنابغة الجعدي ولبيد بن ربيعة وكعب بن زهير ونقل ان الاعشى الكبير توجه ليدخل في الاسلام
فغاظه ابو جهل بن هشام وقال انه يحرم الخمر عليك كما طيبين الخمر والزنا وصده عن التوجه وكيف يجيب
هؤلاء الفصحاء الا بعد ان بهرتهم فصاحة القران واعجزتهم قلنا ما شهد الفصحاء من فصاحة
القران وعظم بلاغته الا صحيح وما انكر اصحاب الصرفة علو مرتبة القران في الفصاحة قالوا ليس
بين فصاحته وان علت على كل كلام فصيح قدر ما بين المعجز والممكن والخارق للعادة والمعتاد وليس
في طرب الفصحاء بفصاحته وشهادتهم ببراعته رد على اصحاب الصرفة واما دخول فصحاء الشعراء في
الدعوة فانما يجب ان يكون ذلك لامر قهرهم وبهرهم واي شيء ابلغ في هذا الباب من تعذر المعارضة
عليهم اذا راموها مع سهولة الكلام الفصيح عليهم اذا لم يعارضوا فان قيل كيف لم يعرف
مسيلمة عما اتى به من المعارضة قلنا لا شيء ابلغ في دلالة القران على النبوة من تمكين مسيلمة من
معارضته السخيفة لانه لو لم يكن غيره من الفصحاء الذين يقاربون كلامهم ويشاكل حالهم مصروفا لعارض كما عارض
مسيلمة تمكين مسيلمة من معارضته دليل واضح على ما نقوله في الصرفة وقد بينا في كتابنا في جهة اعجاز القران
ان من لم يقل في جهته ما اخترناه من الصرفة يلزمه سؤالان لا حول عنهما الا من ذهب الى الصرفة
السؤال الاول ان يقال لهم ما انكرتم ان يكون القران من فعل بعض الجن القاه الى مدعي النبوة وخرق
به عادتنا وقصد بنا الى الاضلال لنا والتلبيس علينا وليس يمكن ان يدعي الاحاطة بمبلغ فصاحة الجن
وانها لا يجوز ان تتجاوز عن فصاحة العرب ومع هذا التجويز لا يحصل الثقة بان الله تعالى هو المؤيد

ما القرآن لرسوله صلى الله عليه وقد يمكن ايراد هذا السؤال على وجه آخر فيقال ان محمدا صلى الله عليه لم يدع في القرآن انه
كلامه وانما ذكر ان ملكا هبط به اليه وقد يجوز ان يكون ذلك الملك كاذبا على ربه وان يكون القرآن الذي نزل
به من كلامه لا من كلام خالقه فان عادة الملائكة في الفصاحة مما لا نعرفه وعصمة الملائكة قبل العلم بصحة القرآن
والنبوة لا يمكن معرفتها فالسؤال متوجه على ما رتبناه وقد حكينا في كتابنا المحيط طرفا كبيرا
لما لفقنا سلكوه في دفع هذا السؤال وبينا فساد ما بطلناه وانتهينا به الى ابعد الغايات ونحن
نذكر ههنا ما لا بد من ذكره مما اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجن ان قالوا ان هذا استفساد للمكلفين
وحكمته تعالى يقتضي المنع من الاستفساد وهذا غير صحيح لان الذي يمنعه ان يفعل الله تعالى الاستفساد فاما
ان يمنع منه فليس بواجب لان هذا يوجب ان يمنع الله تعالى كل ذي شبهة من شبهة وان لا يمكن المتعبدين
المتخرقين من شيء دخلت فيه شبهة على احد وقد علمنا ان المنع من الشبهات وفعل القبائح في دار التكليف
غير واجب وليس يجب اذا كان تعالى لا يستفسد ان يمنع من كل استفساد كما لا يجب اذا لم يفعل القبيح ان يمنع منه
في دار التكليف ومن اشتبه عليه الموضع الذي ذكرناه فانما اتى من قبل نفسه وتقصيره لانه كان يجب
ان لا يصدق الا من علم ان الله تعالى صدقه ثم يقال للمتعلق بهذا الجنس قد ضل بزرادشت وماني
والحلاج ومن يجري مجراهم من المتخرقين والملتمسين جماعة وفسدت بهم اديانهم فلا
منعهم الله تعالى من هذا الاستفساد ان كان المنع منه واجبا فان قيل كل من ضل
وضل عند مخاريق هؤلاء الذين ذكروا كان في معلوم الله تعالى انه سيضل ويفسد وان لم يدع
هؤلاء الى باطلهم قلنا فما انكرتم ان يكون كل من ضل بما القته الجن من هذا الكلام
الفصيح قد علم الله تعالى انه كان يضل لو لم يلقه عليه او لو شبهنا لعللنا انا عالمون ضرورة بانه
قد ضل بالحلاج وماني ومن اشبههما من اصحاب الحيل والمخاريق من لولاهم لما ضل ولبقي
على الدين الصحيح لقلنا وهذه الطريقة يختارها ابو علي الجبائي ويزعم انه انما ضل بدعاء
ابليس لعنه الله ووسوسته من لولا دعاؤه لعلم الله تعالى انه كان لا يضل ولأبي هاشم
جواب آخر في استفساد ابليس وهو ان يقول ان حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفساد ولو
لاه لما وقع من غير ان يكون تمكينا ولا له حظ في التمكين فاذا علم الله سبحانه ان من امتنع من القبيح
وفعل الواجب عليه مع غواية ابليس يكون ثوابه على فعل الواجب والامتناع من القبيح اعظم

واكبر لان المشقة عليه اكثر ويجري به مجرى زيادة الشهوة وان وقع منها عندها من القبيح ما لولا
تقويتها لما وقع ويجري هذا كله مجرى التمكين الخارج عن باب الاستفساد وعلى هذا المذهب
لا يمتنع ان يقال في سؤال الجن مثله وان ثواب من علم بتسرع الى تصديق من ظهر على يده ما يجوز ان
يكون من فعل الله تعالى اكبر واعظم والمشقة عليه في هذا التكليف اغلظ والمحنة اكبر فيلحق ذلك
بالتمكين ويخرج من ان يكون استفسادا [illegible] ومما اعتمدوا ايضا في جواب
مسئلة الجن قالوا انه لا فرق في خرق العادة بالزلزلة ودلالته على الاعجاز وبين ان يكون من فعل الله تعالى
او من فعل بعض الملائكة لانه انما دل اذا كانت من فعله على خرق العادة لا لانه من فعله تعالى فيجب ان يدل
وان كان من فعل الملك للاشتراك في خرق العادة والجواب عن ذلك ان خرق العادة
غير كاف لانا اذا جوزنا ان يجري فيها غير الله تعالى ممن يجوز ان يفعل القبيح ويصدق الكذابين وانما دل خرق العادة من
فعله تعالى لانا نأمن فيه وقوعه على وجه قبيح واذا كنا نجوز على الملائكة قبل العلم بصحة النبوة ان
يفعلوا القبيح فلا يجوز ان يجري تصديقهم لمن يصدقوه واظهار خرق العادة مجرى ما يفعله الله تعالى
من ذلك واي فرق بين ما يجوز فيه ان يكون من فعلنا وبين ما يجوز فيه ان يكون من فعل جني او ملك في ارتفاع
دلالته على النبوة وهل كان ما يجوز ان يكون من فعلنا غير دال على النبوة الا من حيث جاز ان نفعل
القبيح ونصدق الكذابين وهذا بعينه قائم فيما يجوز ان يكون من فعل جني او ملك وان خرق العادة
اذا جوزنا ان يجري فيها من لا يؤمن منه فعل القبيح غير كاف في الدلالة على هذا الاصل الذي قررناه
تحرك الشمس في غير جهة حركتها لما كان ذلك معجزا او دالا على صدق من يدعيه علما لنجوزنا
ان يكون من فعل بعض من يفعل القبيح من الملائكة الا ان يتقدم ذلك دليل مقطوع به على
ان الملائكة لا يعصي ولا يستفسد وهذا مما اعتمده صاحب الكتاب المعروف بالمغني ونقضناه عليه
في كتابنا الموسوم بالموضح عن جهة اعجاز القرآن ولا ادري كيف اشتبه على المحصلين هذا
الموضع لانه لا خلاف في ان حركة الشمس لو جوزنا تغييرها بفعل بعض البشر الذين تجوز
عليهم فعل القبيح لما اثبتنا هذا التغيير معجزا فاي فرق بين البشر والملائكة مع تجويز القبيح من
الجميع ومما اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجن ان هذا الطعن ان قدح في اعجاز القرآن

قدح في سائر المعجزات والجواب عن ذلك ان المعجزات على ضربين ضرب يوصف القديم تعالى بالقدرة
عليه نحو احياء الميت وابراء الاكمه والابرص واختراع الاجسام وهذا الوجه لا يمكن الاعتراض فيه بالجن والملائكة
لخروجه عن مقدور كل محدث والضرب الثاني من المعجزات ما دخل جنسه تحت مقدور البشر
وهذا الوجه انما يدل اذا علم ان القدر الواقع منه او الوجه الذي وقع عليه لا يتمكن عليه احد من المحدثين
منه واذا لا يعلم هذا فلا دليل فيه فاذا قيل وما الطريق الى العلم بانه ليس في امكان جميع
المحدثين قلنا غير ممتنع ان يخبرنا الله تعالى على لسان رسول يؤيده بمعجزة ويختص تعالى بالقدرة
عليها ويعلمنا ان عادة الجن والملائكة مساوية لعادتنا وانما يتعذر علينا يتعذر عليهم فمتى ظهر
امر يخرق العادة بيننا علمنا ان ذلك معجز لعلمنا بمشاركة الملائكة والجن لنا فاذا قيل اما
تنكرون من ان يكون الله تعالى اجرى عادة الجن ان يحيي الميت عند ادنائهم جسم له صفة مخصوصة اليه
كما اجرى العادة بحركة الحديد عند تقريبه من الحجر المغناطيس واذا جوزنا ذلك لم يكن في ظهور احياء الميت
على يد مدعي النبوة دليل على صدقه لانا لا نامن ان يكون الجني نقل الينا ذلك الجسم الذي اجرى الله تعالى
عادة الجن ان يحيي الموتى عنده وهذا طعن في جميع المعجزات قلنا احياء الله تعالى الميت عند
تقريب هذا الجسم بيننا وفي عادتنا خرق منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذاب وهذا
لا يجوز عليه تعالى وليس اذا اجرى الله تعالى عادة الجن بان يحيي ميتا عند تقريب الجسم اليه من جنب
لا نعلم ذلك ولا نعرفه جاز ان يفعله في عادتنا لانه اذا فعله في عادتهم فلا وجه للقبح واذا
نقض به عادتنا فهو صدق الكذاب وليس هذا يجري مجرى نقل الكلام لان الجني اذا نقل الينا كلاما جرى
عادتنا مثل فصاحته فبنفس نقله قد خرق عادتنا وليس لله تعالى في ذلك فعل يخرق عادتنا واذا نقل
الجسم الينا فالذي بنفس نقل الجسم لم يخرق عادتنا وانما الخارق لها من احياء الميت عند تقريب الجسم منه
والفرق بين الامرين غير خاف على المتأمل فان قيل سؤال الجن يتطرق ان يجوز فيمن ظهر على يده
احياء ميت ان لا يكون صادقا بل يكون الجني احضر من بعد حيا وابعد هذا الميت لان اختفاء رؤيته وسعة حيلته
يتم معهما مثل ذلك وان مدعي النبوة اذا ادعى معجزة نقل جبل او اقتلاع مدينة ووقع ذلك جوزنا ان يكون الجن
تولوه وفعلوه ولو ان المدعي تولى ذلك بجوارحه جاز في الجني ان يحمل عنه ذلك الثقل ولا يحصل عليه شيء من كلفة ذلك

النقل

النقل وهذا قدح في جميع المعجزات الا الرجوع الى ان الله تعالى يمنع من الاستغفال وانتم لا ترتضون بذلك قلنا
معلوم ان اجسام الملائكة والجن لطيفة رقيقة متخلخلة ولهذا لا نراهم بعيوننا الا بعد ان يكثفوا
ومن كان متخلخل البنية لا يجوز ان يحمل قدرا كثيرا لحاجة القدر في كثرتها الى الصلابة وزيادة البنية ولهذه
العلة لا يجوز ان يحمل النملة من الثقل ما يحمل الفيل فلا يجوز على هذا الاصل ان يتمكن ملك ولا جني من حمل
جبل ولا قلع مدينة الا بعد ان يكثف الله تعالى بنيته ويعظم جثته واذا حصل بهذه الصفة رأته كل عين سليمة
مترتبه فاذا ادعى النبوة من جعل معجزه اقتلاع مدينة او نقل جبل فوقع ما ادعاه من غير ان نشاهد
جسما كثيفا اعانه عليه او تولاه بطل التجويز لان يكون من فعل جني او ملك وخلص فعلا لله تعالى ولا فرق في
اعتبار هذه الحال بين الجن والبشر لان مدعي الحجاز بحمل جبل ثقيل لا ينهض بحمله احد منا شرط الا بد في
الاعتبار عليه من ان يمنع من الاستعانة بغيره ويتدبر بكل حيلة يتمم معها الاستعانة بالغير فالجني
في هذا الباب كالانسي اذا كنا قد بينا انه لا بد من ان يكون كثيفا مدركا فاما ابدال ميت بحي
او احضار جسم من بعيد فليس يكون ان يتمكن منه ايضا الا من له قدر يحتاج الى بنية كثيفة بيننا ولها الرؤية
واكثر ما يمكن ان يقال جوزنا ان يكون الحي الذي ابدله الجني بميت من اصغر الحيوان جثة كالذرة و
البعوضة والجواب عن ذلك ان اقل الاحوال ان يكون حامل هذا الحيوان مكافيا
له في القدر ويجب مساواتهما في الجثة والكثافة فيجب رؤيته ولا يخفى حاله وبعد فان فرضنا ان رؤية
هذا الحامل غير واجبة فلا بد من ان يكون ما يحمله وينقله مرئيا متميزا والا لم يفرق بين حضوره وغيبته
وما هذه حاله لا يخفى على الحاضرين حاله ولا بد من ان يدركوه ويتفطنوا لحاله ويتنبهوا على وجه الحيلة
فيه ويلحق هذا الوجه بالاول في مساواة الجن والبشر في الاعتبار عليهم والامتحان ولهذا نجد كثيرا
من المشعبذين واصحاب الخفة يسترون شيئا ويظهرون اخر ويبدلون ميتا بحي وصغيرا بكبير
واذا عثر عليهم المحصلون ظهروا على مظان حيلهم ووجوهها ولا بد في مدعي النبوة
من ان نأمن فيه ما جوزناه في المشعبذ وليس يحصل الامان الا بالابعاد في البحث وقوي الامتحان
ومما اجاب به القوم عن سؤال الجن ان القرآن لو كان من فعل الجن لوافقت
العرب النبي صلى الله عليه وآله على ذلك ولقالت ليس في عجزنا عن مثله بل ذلك دليل على نبوتك لانه جاز ان

يكون الجن ألقته اليه وهذا من ضعيف التعلل لانه ليس بواجب ان تعرف العرب هذا القدح ولا يهتدي
الى حل هذه الشبهة وكم اورد المبطلون في القرآن من الشبهات التي لم تخطر للعرب ببال ولا لابنا احدا
من المتكلمين والمحصلين حل بعض الشبهة انها لو كانت صحيحة لوافقوا عليها العرب وانما نحيل على العرب ونوجب
ان يوافقوا عليه بما يختص بالفصاحة وما يجوز فيها من التقديم والتأخير ووجوه التفاضل وما اشبه ذلك
مما المرجع فيه اليهم والمعول عليهم فاما في الشبهات التي لا يخطر مثلها ببالهم ولا يهتدون الى البحث عنها
فلا معنى للحوالة عليهم بها وبعد فليقل لمن تعلق بهذه الطريقة خبرنا لو وقفت العرب على ذلك وادعت في
القرآن انه من فعل الجن اكان ذلك دالا على انه من فعل الجن على الحقيقة فان قال نعم قيل له كيف وكيف يدل
على ذلك واي تأثير لدعواهم في تحقيق هذا الامر وان قال لا يدل قيل له كيف لم تدل الموافقة على انه من فعلهم
ودل تركها على انه ليس من فعلهم واي تأثير للترك ليس هو للفعل على انهم اذا جعلوا ترك الموافقة
دليلا على امان العرب من ان يكون القرآن من فعل الجن فانا نقول لهم ما الذي آمنت العرب من ان يكون
القرآن من فعل الجن حتى امسكت لاجله عن الموافقة اشيروا اليه بعينه حتى نعلمه وتكون الحجة قائمة ان
كان صحيحا فان هذا امان الجن لجوازه على العرب وحال المتكلمين فيما قوي منهم البداهة فان قيل
بينوا لان كيف لا يلزم سؤال الجن من قال بالصرفة قلنا اذا كان الصحيح في جهة اعجاز القرآن ان الله تعالى
سلب كل من رام المعارضة العلوم التي بها يتمكن منها وعلمنا ان احدا من المحدثين لا يقدر ان يفعل
في قلب غيره شيئا من العلوم ولا من اضدادها فلا فرق في هذا التحدي بين ملك وجني وبشر لان وجه التعذر
مهواتنا قادرون يتعذر عليه لكل من شاركنا في القدر ولا بد من ان يتعذر عليه ذلك وهذا يقتضي ان
الصرف لا يقدر عليه الا الله تعالى ولا يدخل في مقدور احد من المحدثين فسؤال الجن ساقط عمن قال
بالصرفة ومتوجه الى مخالفيهم واما السؤال الثاني الذي وعدنا بذكره فلنا انه لازم
لمن لم يقل بالصرفة وغير لازم لمن ذهب اليها فهو ان يقال اذا سلم لكم تعذر معارضة القرآن على كل
بشر وجني وملك كان قادر من المحدثين وسلم ايضا انه من فعله تعالى على غاية اقتراحهم ما المنكر من ان يكون
انزل هذا الكتاب على نبي من الانبياء غير من ظهر من جهته تغلبه عليه وقتله الظاهر من جهته وادعى الاعجاز
به ولسنا نعرف للقوم جوابا سديدا عن هذا السؤال لانهم اذا ذكروا كالاستغناء وغيره مما حكيناه عنهم

في جواب

في جواب سؤال الجن فقد تكلمنا بما فيه كفاية واذا قالوا ان العلم الضروري حاصل بانه لم يسمع من غيره او
قالوا نعلم ضرورة ان المظهر له لم يأخذه من غيره قلنا اما العلم بانه لم يأخذه من احد ظهر على
يده دعوة ظهرت اخباره وانتشرت فثابت لا محالة وهو على خلاف ما تضمنه السؤال لانه تضمن انه اخذه ممن لم
يظهر له حال ولا دعوة على غير سواه وذلك العلم بانه لم يأخذه من غيره اكبر من ان يكون مردودا بما ذكرناه
وكيف يدعى اهل ما انه لم يأخذه من غيره وهو يذكر ان الملك نزل به عليه فيجب ان يقولوا انه لم يوخذ من
احد من البشر واذا فرضنا ان الآخذ منه ذلك من البشر لم يطلع على حاله سواه لحق البشر في هذا بالملك
وقد ذكروا في هذا السؤال ان تجويز ذلك يؤدي الى تجويز مثله في سائر المعجزات قالوا ولا اذا قيل لنا ان
باقي المعجزات يعلم حالها في الحال على وجه يوجب الاختصاص قلنا ليس المستدل اولا ان
ينظر فيعلم حدوثها في الحال يجوز ما ذكرتموه وتجويزه ذلك منفرا له عن النظر فيها فالجواب عن
هذا الوجه الضعيف ان تجويز المستدل الناظر في المعجزات ان تكون غير حادثة ولا مختصة
لا يقتضي التنفير عن النظر فيها وكيف يكون ذلك ونحن نعلم ان كل ناظر في علم من اعلام الانبياء صلوات الله عليهم
يجوز قبل نظره فيه ان يكون مخرقة وشعبذة ولم يقتض ذلك تنفيره عن النظر فيه بل واجب نظره لثبوت
الخوف وعلم الامان من ان يكون المدعي صادقا فكذلك حكم الناظر في الاعلام مع تجويزه ان يكون غير
حادثة ولا مختصة لا يجب ان يكون منفرا عن النظر لان الخوف الموجب للنظر ثابت معه ومما يمكن
ان يتعلقوا به ان القرآن لو كان مأخوذا من نبي خصه الله تعالى به لم يخل حاله من وجهين
اما ان يكون قد ادى الرسالة وظهر امره وانتشر خبره او لم يؤدها وفي الوجه الاول استحالة ظهور ان يخفى
خبره وينطوي حال من قتله وغلبه على كتابه لاسيما مع البحث الشديد والتنقير الطويل وان كان على الوجه
الثاني وجب على الله تعالى ان يمنع من قتله والا انتقض الغرض في بعثته والجواب عن ذلك
انه غير ممتنع ان يكون ذلك النبي مبعوثا الى الذي قتله واخذ الكتاب من يده فليس بمنكر بعثة نبي الى واحد
ونفرض ايضا انه وقع به القتل بعد اداء الرسالة حتى لا يوجبوا على الله تعالى المنع من قتله فاما جواب اهل
الصرفة عن هذا السؤال فواضح لا اشكال فيه لانا قد بينا ان سبب تعذر المعارضة على العرب هو سلبهم في
الحال العلوم بالفصاحة التي يتمكنون بها من المعارضة فلو كان مظهر القرآن غير مصدق بهذا الكتاب ومونا تم

منفرا

لعن نبي صدق به كما تضمنه السؤال لم يحسن حرف من دام المعارضة لان ذلك غاية التصديق والشهادة
بنبوته النبي ما ادعى صلعم علما له على نبوته سوى القرآن عن معارضته فاذا وقع ذلك كان مطابقا لدعواه
وتصديقا لها وقد كنا ذكرنا في كتابنا الموضح عن اعجاز القرآن جوابا سديدا عن هذا السؤال يمكن من ان
يجيب من ذهب في القرآن الى خرق العادة بفصاحته وان كنا ما قرأناه لهم في كتاب ولا سمعناه
في مناظرة ولا مذاكرة وانما خرجناه فكرة وهو ان القرآن عند التأمل له يدل على ان نبينا صلعم هو
المختص به والمظهر على يديه دون غيره مما تضمنه القرآن مما يدل على ذلك قوله تعالى في قصة المجادلة
قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما ان الله سميع بصير الذين يظاهرون
منكم من نسائهم الى قوله تعالى وللكافرين عذاب اليم وجاءت الرواية المستفيضة بان خولة زوجة أوس بن الصامت
وقيل خولة بنت ثعلبة ظاهر منها زوجها وقال لها انت علي كظهر امي وكان هذا اللفظ مما يطلق
به الجاهلية ازواجاتهم فاتت الى دار النبي صلعم فشكت حالها فانزل الله تعالى كفارة الظهار ومن ذلك قوله
مخبرا عمن انهزم من اصحاب النبي صلعم في يوم احد عنه وولى عن نصرته اذ تصعدون ولا تلوون على
احد والرسول يدعوكم في اخراكم والرواية والاتفاق في هذه القصة بما يطابق التنزيل ومن ذلك قوله تعالى ويوم
حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين
فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وجاءت الاخبار بان بعض الصحابة قال في ذلك اليوم لن نغلب
من قلة وهو الذي عنى بقوله اذ اعجبتكم كثرتكم وروي ان الناس جميعا تفرقوا عنه واسلموه ولم يثبت
معه غير امير المؤمنين عليه السلام والعباس بن عبد المطلب ونفر من بني هاشم ومن ذلك قوله تعالى واذا راوا تجارة
او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين وجاءت
الاخبار بان النبي صلعم كان يخطب يوم الجمعة على المنبر اذ اقبلت ابل لدحية الكلبي وعليها تجارة له
ومعها من يضرب بالطبل فتفرق الناس عنه صلعم الى الابل لينظروا اليها ولم يبق الا عدة قليلة
فنزلت الاية المذكورة ومن ذلك قوله تعالى لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة ولرسوله
وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون وجاءت الرواية بان قائل ما حكي في الاية عبد الله بن ابي سلول ومن
ذلك قوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا فلما نبأت به واظهره الله عليه عرف بعضه واعرض عن بعض

فلما نبأها به قالت من انباك هذا قال نبأني العليم الخبير ونزلت هذه الاية في قصة حفصة وان النبي صلعم
اسر الى احدى ازواجه سرا فاسرت عليه صاحبة لها من الازواج ايضا واطلع النبي صلعم على نقلها
فعاتب المظهرة للسر فاجابت بما هو مذكور في الاية ومن ذلك قوله تعالى الا تنصروه فقد نصره الله
اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا الى قوله
والله عزيز حكيم وقد وردت الرواية بخروج النبي صلعم خائفا من قريش واستتاره في الغار وابو بكر
معه ونهيه له عما ظهر منه من الجزع والخوف على ما يطابق ظاهر القرآن ومن ذلك قوله تعالى
اذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه امسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله
مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على
المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا وكان امر الله مفعولا وعلى ما جاءت الرواية
جرى الخبر في الحال بين النبي صلعم وبين زيد بن حارثة لما حضره مطلقا لزوجته ولما ذكرناه من الايات
نظائر كثيرة وردت مطابقة لقصص حادثة فدل على اختصاص هذا القرآن بالنبي صلعم وانه
منزل له ومن احسن ذلك مسألتهم له صلعم عن الروح حتى نزل بها القرآن وما نزل في ذلك وكقولهم لن
نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها
تفجيرا او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا او تأتي بالله والملائكة قبيلا وظاهر القرآن مطابق
لما التمسوه وطلبوه منه صلعم لم تخل هذه الاخبار المطابقة للقصص والوقايع والافعال
والاقوال والسؤالات والجوابات وقد جرى ذلك فيما تعلقه بل جرى في هذه الاوقات التي وردت
الاخبار بوقوعها فيها ويكون الاخبار وان كانت بالفاظ الاحاد اخبارا عمن يحدث في المستقبل
فلذلك جاز على مذهب اهل اللسان والفهم لا يبطل من وجهين احدهما ان ذلك لو
جرى فيما مضى لوجب ان يعلمه كل عاقل سمع الاخبار وان وجوز الا يستفاد منه وانتشار بعض
عموم العلم وكيف لا نعلم حال نبي كثر اعوانه وكان منهم مهاجرون وانصار ومخلصون ومنافقون
وحارب في وقعة بعد وقعة اخرى وحورب واستفتي في الاحكام واقترحت عليه الايات المعجزات
ولكان اعداء النبي صلعم يتوقفون على هذه الحال ويسارعون الى الاحتجاج بها وانما استحق هذا
السؤال تكلف الجواب عنه لما تضمن الكتاب اخذ من البعوض خبر ولا وقف له على اثر ولا بعث الا الى
الذي اخذنا الكتاب منه واذا ورد مورد اخر سقط الظهور ولا انتشار العلم الضروري يبطله

واما الوجه الثاني في ابطال العلم الاول ان العادات تقتضي باستحالة ان يتفق نظائر وامثال
لتلك القصص التي حكيناها حتى لا تخالفها في شيء ولا تحادر منها بشيء شيئا واستحالة ذلك كاستحالة
ان يتوافق شاعر شاعرا على سبيل المواردة في جميع شعره وفي قصيدة طويلة ومن تامل هذا حق تامله
علم ان اتفاق نظير لبعض هذه القصص محال فكيف ان يتفق مثل جميعها واما العلم الثاني وهو ان
يكون هذه الاخبار انما هي عما يحدث مستقبل في الاوقات التي حدثت فيها والذي يبطله انا اذا تجاوزنا عن المطابقة
في ان لفظ الماضي لا يكون للمستقبل انا اذا تاملنا وجدنا جميع الاخبار التي تلوناها دالة على التعظيم من
ظهرت بخبرايتها على يديه وتصديق دعوته ونبوته الا ترى الى توبيخه تعالى للمولين على النبي صلعم في يوم احد
وحنين وشهادته بالرسالة في قوله تعالى والرسول يدعوكم في اخراكم وفي قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى
المؤمنين وفي قوله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين وفي قوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا فكل
القصص اذا تؤملت علم انها شاهدة بنبوة نبينا صلعم وصدقه وليس لاحد ان يقول فلعل
هذه الايات المقصوصة ليست من جملة الكتاب المعجز فيه وانما الحقت به واضيفت اليه وذلك ان الذي يؤمن
من هذا الطعن انا قد علمنا ان كل اية او ايات اختصت بما ذكرناه من القصص وهو لا يزيد على مقدار
سورة قصيرة وهي التي وقع التحدي بها وتعذرت معارضتها فلو تاتى لهم لحق ان يلحق بالقران مثل هذه الايات لكان
ذلك من العرب الذين تحدوا به اشد تاتيا واقرب تسهلا وهذا جواب كاف ان اعتمده من ذهب الى خرق العادة
بفصاحته ويعود ذا الى مذاهب من ذهب في اعجاز القران خلاف الصرفة مما حكينا مذهبه واما
مذهب من يقول انه خرق العادة بفصاحته فقد مضى الكلام الطويل في ابطال مذهبه واما مذهب البلخي
فباطل لانه ما ان نظم القران وتاليفه مستحيلان من العباد كاستحالة احداث الاجسام وابراء الاكمه والابرص
واذا كان القران لا نظم له على الحقيقة ولا تاليف وانما يستعار فيه هذا اللفظ من حيث حدث بعضه في اثر
بعض تشبيها بتاليف الجواهر فكيف يصح ان يقال ان تاليف القران مستحيل واما الحروف فهي كلها مقدورنا
والكلام يتركب من حروف المعجم التي يقدر كل احد قادر على الكلام والفاظ القران غير خارجة من حروف
المعجم التي يقدر عليها كل متكلم وليس لهم ان يقولوا ان مرادي بالتاليف النظم هو الترتيب والفصاحة
اللذان وقع القران عليهما من غير اشارة الى تاليف كتاليف الاجسام وان يكون تعذره كتعذر الشعر
على المفحم والفصاحة على الالكن وان كانا قادرين على اجناس الحروف وذلك انه اذا اردنا ما ذكره
ثم فقد عبر عنه بغير عبارته لان الشعر لا يتعذر على المفحم والفصاحة على الالكن لان جنسهما غير مقدور
لهما وانما يتعلق ذلك منهما بفقد العلم بكيفية تقديم الحروف وتاخيرها كما يتعذر الكتابة على الامي

لفقد العلم لا لفقد القدرة فقد لحق مذهب ابي القسم بالمذهب الاول الذي ابطلناه وان كان خطأ
في العبارة عنه ووجدت له في كتابه الموسوم بعيون المسائل والجوابات ما يدل على انه اراد بالنظم ما ذكره
لفظه الذي حكيناه عليه لانه قال واحتج من ذهب الى ان نظم القران ليس بمعجز عنه الا ان الله تعالى
اعجز عنه وانه لو لم يعجز عنه لكان مقدورا عليه بانه حروف فجعل بعضها الى جنب بعض فاذا قدر الانسان
على ان يقول الحمد فهو قادر على ان يقول الحمد لله ثم كذلك كل حرف ثم قال يلحق فيقال له وكذلك قول
الشاعر يغشون حتى ما تهر كلابهم   لا يسألون عن السواد المقبل
انما هو حروف لا يمتنع على احد من اهل اللغة ان ياتي بالحرف ويضمها بعد الحرف فقد كان يجب ان يكون كل من
قدر على الحروف ان يمتنع عليه الشعر وهذا الكلام يدل منه على ان تعذر معارضة القران من جهة تعذر الشعر
على المفحم والشعر لا يمتنع من المفحم لانه مستحيل منه ولا لفقد قدرته عليه وانما يتعذر لفقد علمه بكيفية
نظمه وترتيبه فان ارتكب ان الشعر مستحيل من المفحم وهو غير قادر عليه فحش خطاؤه وقيل له
قد يعود المفحم شاعرا ولو كان الشعر مستحيلا منه لما جاز ان يقدر في حال من الاحوال عليه وقد بينا ان
الشعر ليس باكثر من حروف تقدم بعضها على بعض وجنس الحروف مقدور لكل قادر على الكلام من
مفحم وغيره فكيف يكون ذلك مستحيلا وانما وجب تعذر الشعر على المفحم لفقد العلم بغير شبهة اما
مذهب الذاهب في وجه اعجاز القران الى النظم فمتى ما فسر الذاهب الى هذا المذهب قوله
بما يرجع الى الفصاحة والمعاني دون نفس النظم المخصوص او فسر بما يرجع الى الفصاحة
كان قوله داخلا فيما تقدم فساده وان صرح بانه اراد الطريقة والاسلوب فقد بينا ان معظم طريقة
النظم لا يقع فيها تزايد ولا تفاضل ولا يصح التحدي فيها الا بالسبق اليها وان السبق لا بد فيه
من وقوع المشاركة مجرى العادة وان كل نظم من المنظوم لا يعجز احد عن احتذائه وموافقته
وان كان بكلام منبئ خال من فصاحة ومضى من هذا ما فيه كفاية واما من ذهب في جهة الاعجاز
القران الى ما تضمنه الاخبار عن الغيوب فهذا بلا شك وجه من وجوه الاعجاز جملة القران
وجود من اياته ودلالة على انه من الله تعالى وليس بوجه الذي قصد بالتحدي وجعل العلم المعجز
والذي يبطل هذا ان كثيرا من القران خال من خبر بغيب والتحدي وقع بسورة غير معينة وايضا
فان الاخبار عن الغيوب في القران على ضربين خبر عما مضى وخبر عن مستقبل فاما الاول الاخبار عن احوال الامم السالفة

والثاني مثل قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون
وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وامثال ذلك هذه الاخبار
التي وقعت مخبراتها موافقة للاخبار عنها فاما القسم الاول فهو خبر عن امور كائنة ومتقدمة سائغة
وذلك انه خبر عن غيب وليس في ذلك الا ما يمكن المخالف ان يدعي انه ماخوذ من الكتب او من افواه الرجال
فاذا قيل لو كان ذلك لظهر وانتشر قيل يمكن ان يقع على وجه من الخفاء لا يظهر ثم اكثر ما
يدعى في وجوب ظهور ذلك لو كان عليه الظن فاما العلم اليقين المقطوع به فلا يجب حصوله والقسم
الثاني انما يكون دالا اذا وقع عن مخبر مطابق للخبر وقبل ان يقع ذلك لا فرق في الخبر بين ان يكون
صدقا او كذبا ومن المعلوم ان التحدي بالقرآن كانت الازمنة قبل وقوع مخبرات هذه الاخبار واما
من ذهب في اعجازه الى زوال الاختلاف عنه والتناقض مع طوله وادعى ان مع ذلك مما لم يجر به العادة في كلام
الظاهرة طويل بمثله والذي يبطل قوله انه لا شبهة في ان ذلك من فضائل القرآن ومن آياته الظاهرة
لكنه لا ينتهي الحال ان يدعي انه وجه اعجازه وان العادة انخرقت به لان الناس يتفاوتون في زوال الاختلاف
والتناقض عن كلامهم وليس يمتنع ان يزول عن الكلام ذلك كله مع التيقظ الشديد والتحفظ التام
فما بين المدعي ذلك ان العادة لم تجر بمثله فاما قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا فانما هو حجة لعلمنا بان القرآن لو كان من عند غيره لكان فيه اختلاف وانما رددنا على من
قال ان العلم بذلك قبل العلم بصحة القرآن وجعله وجه اعجازه

فصل

في الدلالة على صحة ما عدا القرآن من معجزاته صلوات الله عليه وآله اعلم ان من معجزاته صلعم
مجيء الشجرة اليه تخد الارض خدا لما قال لها صلعم اقبلي ثم عودها الى مكانها لما قال لها ادبري
ومنها خبر الميضاة وانه وضع يده فيها وكان الماء يفور من اصابعه حتى شرب الخلق الكثير من تلك
الميضاة ورووا ومنها انه صلعم اطعم في بعض دور الانصار جماعة كثيرة من يسير الطعام
ومنها ما روي عنه صلعم كان يخطب مستندا الى جذع فلما تحول عنه الى المنبر حن كما تحن الناقة
حتى التزمه فسكن حنانه ومنها ما روي عن تسبيح الحصاة في كفه صلعم ومنها كلام
الذراع له صلعم وقولها لا تاكلني فاني مسمومة ومنها حديث الاستسقاء وان المطر
لما دام فاستغيث من تخريبه دور المدينة قال صلعم حوالينا ولا علينا وان الغيم كانت طالعة
على المدينة خاصة وان المطر يهطل على ما حولها ومنها ما نطق به القرآن من انشقاق

القمر وانه رئي منقسما بقطعتين ومنها اخباره صلوات الله وسلامه عليه وآله بالغيوب مثل قوله
في عمار رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقوله صلعم لعائشة تنبحك كلاب الحوأب واشعاره
لامير المؤمنين عليه السلام بانه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ومقتل ذي الثدية وكان ذلك كله على
ما اخبر وقوله لامير المؤمنين عم في قصة سهيل بن عمرو انك تدعى الى مثلها فتجيب على مضض
وامثال ذلك لا تحصى كثرة فان قيل دلوا على صحة هذه الاخبار ثم اشيروا الى وجه الاعجاز
فيها وان الحيل لا تتم في شيء منها قلنا اما صحة هذه الاخبار فمعلومة من جهة التواتر
فان رواة المسلمين ينقلون ذلك خلفا عن سلف وطرقه عن اخرى وهو فيما بينهم شايع ذائع متداول
متعالم واكثر هذه المعجزات وقعت بحضرة الجمع الكثير في الاصل ثم تواتر النقل وعند من ذهب من المتكلمين
الى ان الاخبار توجب العلم الضروري ان كثيرا من هذه الاخبار نعلم كونه ضرورة كخبر الميضاة ومجيء الشجرة
وحنين الجذع والاولى ان يكون العلم بصحة هذه الاخبار وما جرى مجراها مما نجد فيها خلافا بين العقلاء
طريقة الاكتساب وان جوزنا على ما نذهب اليه ان يكون في مخبر الاخبار ما يعلم ضرورة كالاخبار عما لا اختلاف
بين العقلاء فيه كالعلم بالبلدان والامصار والحوادث الكبار وفي المتكلمين من يستدل على صحة هذه
الاخبار بهذه المعجزات التي تعدو القرآن بطريقة اخرى وهو اجماع المسلمين على صحتها وانهم كانوا
لا يتداولونها ولا يردون على من يخبر بوقوعها وهذه الطريقة مبنية على صحة الاجماع والاجماع
عندهم ينبني على صحة الكتاب والسنة فكيف يمكن ان يستدل بهذه المعجزات على اصل النبوة
ومعلوم ان علماء المسلمين المتقدمين ممن شك من المتكلمين كانوا لا يفرقون في الاستدلال على
النبوة بين هذه المعجزات وبين القرآن فاما الذي يدل على ان الحيل لم تعترض في ذلك
كله فاول ما نقول ان كثيرا من هذه المعجزات وقع على وجه لا يمكن ادعاء حيلة فيه نحو انشقاق
القمر واطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وحديث الاستسقاء والاخبار عن الغيوب فاما
مجيء الشجرة فلا يمكن ان يدعى انه صلوات الله وسلامه عليه وآله اجتذبها اليه لانه لا يمكن ان ينقل الشجرة
وهي مباينة له الا بسبب متصل بها ولا يجذب الشجرة القوية تنقلع من منبتها الا بسبب قوي
يظهر للعيون ولا يكون كالقرو والبلغكر وما اشبه ذلك مما يستعمله المشعبذون في جذب
الاجسام الخفاف وما كان من باب هذا لم يخف على الحاضرين حاله ولو كان اجتذبها بآلة كيف
عادت الى ما كان عليه ومتى قيل جوزوا ان يكون ههنا جسم تجذب الشجرة القوية وتقلع

كما ان في الاحجار ما يجذب الحديد بطبعه قلنا لو كان ذلك موجودا لعثر عليه مع البحث و
التفتيش ولما اختص به واحد من الناس كما لم يختص حجر المغناطيس وكما لا يلزم على حجر المغناطيس
تجويز جسم له طبيعة مخصوصة يجذب بها الكواكب وتقلع الجبال من اماكنها واذا قرب الى الميت عاش والى
الحي مات وما يؤدي الى هذا المذهب من الجهالات لا يحصى كثرة واين كان من اعداء النبي صلعم من قريش
واليهود والنصارى عن ان يبلغوا من ادعى هذا المعجزة له على ان فيها حيلة تمنع بها اما على جملة
او على تفصيل وبهذه النكتة يمكن ان ننفي بها وقوع حيل في جميع المعجزات المذكورة واما حجر البيضاه
فمعلوم ان الحيلة لا تتم في فوران الماء من بين اصابعه صلوات الله وسلامه عليه وآله وجعل القليل من الماء كثيرا
وادعاء طبيعة او آلة لطيفة يتأتى معها ذلك كادعاء طبيعة في جذب الكواكب واحياء الموتى و
اماتة الاحياء وسائر ما ذكرناه واما حنين الجذع فلا حيلة في مثله لانه لو كان المسموع منه
لتجويف فيه يعرفه المشاهدون له ولم يخف عليهم سبب الصوت ولكان لا يكن حنينه عند التزامه صلعم
وتسبيح الحصى مما لا يتم التطابق فيه حيلة ولا كلام الذراع فاذا قيل فعلى اي وجه سمع
الكلام من الذراع والجواب عن ذلك انه يتبلغه وجهان احدهما ان يكون الله تعالى
فيه بنى الذراع بنية حي صغير وجعل له بنية النطق والتمييز فتكلم بما سمع والوجه الآخر
ان يكون الله تعالى فعل كلاما في الذراع سمع من جهتها واضاف الى الذراع توسعا وتجوزا و
قد طعن قوم في انشقاق القمر بانه لو وقع لعرفه اهل الغرب والشرق والسهل والجبل وهذا ليس
بصحيح لانه يجوز ان يكون تعالى شغل في وقت انشقاقه جمهور من لم يحضر من اهله عن النظر
الى جهته فرآه قوم ولم يره آخرون وقد يحجز الغيم بين رؤية القمر في بعض المواضع دون بعض ومثل هذه
لآية التي تستند بها القرآن وتعلقها الرواة لا يدفع بهذه الشبهة الركيكة

باب الكلام في الامامة

انا كنا وان كنا قد اوردنا في كتابنا الشافي في الامامة كل ما يحتاج اليه في هذا
الفن من الكلام وانتهينا فيه الى ابعد الغايات فلا يجوز اخلاء هذا الكتاب من جملة مقنعة وكلام
لا يحتاج معه الى غيره ونحن عاملون على ذلك

فصل في الدلالة على وجوب الرياسة في كل زمان

اعلم انا انما نوجب الرياسة بشرطين احدهما ثبوت التكليف العقلي

والشرط

والشرط الآخر ارتفاع العصمة فمتى زال الشرطان او احدهما فلا وجوب لرياسة والذي يوجبه
ويقتضيه العقل الرياسة المطلقة وهي فرض الطاعة ونفاذ الامر والنهي فاما المصلحة التي
توجب الرياسة فلا بد لها من ذلك مقترنة ولا فرق بين ان يكون الرئيس الذي اوجبناه منبئا بوحي اليه
ومتحملا الشريعة وبين ان لا يكون كذلك ولا فرق ايضا بين ان يكون متنفذا لشرع ومقيما للحدود
شرعية او لا يكون كذلك لانا انما نوجب الرياسة المطلقة ولا بد في الرئيس الذي اوجبناه من ان
يكون لا رئيس له ولا بد من موثوق به ولهذه العلة اوجبنا عصمته على ما سنبينه عصمه الله تعالى
فاذا قيل اي حاجة الى هذا الشرط وكل ان زاجر عن القبيح والمصلحة المعتبرة في الرؤساء يتأتى
بالامراء وخلفاء الامراء قلنا الامراء لا يخلون من ان يكونوا رعية لغيرهم وراجعين الى امام
الكل او كانوا غير مؤتمين بغيرهم ولا يكون كذلك الا بعد ان يكونوا معصومين كاملين ومن كان
بهذه الصفة فله الرياسة التي اشرنا الى وجوبها وان كانوا جماعة فان العقل لا يمنع من وجود ائمة
كثيرين في زمان واحد وان كان هؤلاء الامراء رعية لغيرهم ومؤتمين بامام الكل فقد ثبت على
كل حال وجوب رياسة من كل رياسة فوقه وانه لا بد من ذلك وان كان من رياسة من يقتدي من
الرؤساء بغيره كالامراء بدت والذي يدل على ما ادعيناه ان كل عاقل عرف
العادات وخالط الناس يعلم الاضطرار ان وجود الرئيس المهيب النافذ الامر السديد التدبير
يرتفع عنده التظالم والتغاشم والتباغي او معظمه او يكون الناس الى ارتفاعه اقرب والى
وان فقد من هذه صفته يقع عنده كل ما اشرنا اليه من الفساد او يكون الناس الى وقوعه اقرب
فالرياسة على ما بيناه لطف في فعل الواجب والامتناع من القبيح فيجب ان لا يخلي الله تعالى
المكلفين منها ودليل وجوب الالطاف يتناولها وهذه الجملة ان خالف فيها مخالف لم يحسن مناظرته
وان ادعى انه قد يفسد الناس عند بعض الرؤساء ويصلحون عند فقده لم يكن ذلك
معترضا على كلامنا لانا لا ندعي ان الناس يصلحون عند كل رئيس وانما قلنا وجود جنس الرياسة على
الجملة في باب الصلاح والفساد لا يكون كفقدها ممن فسد من الناس عند رياسة بعض الرؤساء
لانه يعاديه او يحسده او ما يجري مجراه فكل من الاسباب لا بد من ان يكون اقرب الى الصلاح عند رياسة

كما ان في الاحجار ما يجذب الحديد بطبعه قلنا لو كان ذلك موجودا لعثر عليه مع البحث و
التفتيش ولما اختص به واحد من الناس كما لم يختص حجر المغناطيس وكما الامر على حجر المغناطيس
تجويز جسم له طبيعة مخصوصة يجذب بها الكواكب وتقلع الجبال من اماكنها واذا قرب الى الميت عاش والى
الحي مات وما يؤدي الى هذا المذهب من الجهالات لا يحصى كثرة واين كان من اعداء النبي صلعم من قريش
واليهود والنصارى عن ان يوافقوا من ادعى هذه المعجزة له على ان فيها حيلة تمنعها اما على جملة
او على تفصيل وبيان النكتة فيمكن ان يشبهها وقوع حيلة في جميع المعجزات المذكورة واما حجر البيضاه
فمعلوم ان الحيلة لا تتم في مثل ان الماء من بين اصابعه صلوات الله عليه وآله وجعل القليل من الماء كثيرا
وادعاء طبيعة او آلة لطيفة يتأتى معها ذلك كادعاء طبيعة في جذب الكواكب واحياء الاموات و
اماتة الاحياء وسائر ما ذكرناه واما حنين الجذع فلا حيلة في مثله لانه لو كان المسموع منه
بتجويف فيه يعرفه المشاهدون له ولم يخف عليهم سبب الصوت ولكان لا يسكن حنينه عند التزامه صلعم
وتسبيح الحصى مما لا يتم ايضا فيه حيلة ولا كلام الذراع فاذا قيل فعلى اي وجه يسمع
الكلام من الذراع والجواب عن ذلك انه يحتمل وجهان احدهما ان يكون الله تعالى
فيه بنى الذراع بنية حي صغير وجعل له بنية النطق والتمييز فتكلم بما سمع والوجه الآخر
ان يكون الله تعالى فعل كلاما في الذراع يسمع من جهتها واضافه الى الذراع توسعا وتجوزا و
قد طعن قوم في انشقاق القمر بانه لو وقع لعرفه اهل الغرب والشرق والسهل والجبل وهذا ليس
بصحيح لانه يجوز ان يكون تعالى شغل في وقت انشقاقه جمهور من لم يشاهده عن النظر
الى جهته فرآه قوم ولم يره آخرون وقد يحجز الغيم بين رؤية القمر في بعض المواضع دون بعض ومثل هذا
لا ينبغي ان يسند بها القرآن وتعلمها الرواة لا يدفع بمثل هذه الشبهة الركيكة

باب الكلام في الامامة

اعلم انا وان كنا قد اوردنا في كتابنا الشافي في الامامة كل ما يحتاج اليه في هذا
الفن من الكلام وانتهينا فيه الى ابعد الغايات فلا يجوز اخلاء هذا الكتاب من جملة مقنعة وكلام
لا يحتاج معه الى غيره ونحن عاملون على ذكر ذلك

فصل في الدلالة على وجوب الرياسة في كل زمان

اعلم انا انما نوجب الرياسة بشرطين احدهما ثبوت التكليف العقلي

والشرط

والشرط الآخر ارتفاع العصمة فمتى زال الشرطان او احدهما فلا وجوب لرياسة والذي يوجبه
ويقتضيه العقل الرياسة المطلقة وهي فرض الطاعة ونفاذ الامر والنهي فان المصلحة التي
توجب الرياسة لها بذلك مقترنة ولا فرق بين ان يكون الرئيس الذي اوجبناه منبتا بوجه الملة
ومتحملا الشريعة وبين ان لا يكون كذلك ولا فرق ايضا بين ان يكون منفذا الشرع ومقيما الحدود
شرعية او لا يكون كذلك لانا انما نوجب الرياسة المطلقة ولا بد في الرئيس الذي اوجبناه من ان
يكون لا رئيس له ولا بد ان يكون موثوقا به ولهذه العلة اوجبنا عصمته على ما سنبينه بمشية الله تعالى
فاذا قيل اي حاجة الى هذا الشرط وكان يجزي عن القبيح والمصلحة المعتبرة في الرؤساء تتأتى
بالامراء وخلفاء الامراء قلنا الامراء لا يخلون من ان يكونوا رعية لغيرهم وراجعين الى امام
الكل او كانوا غير مؤتمين بغيرهم ولا يكون ذلك الا بعد ان يكونوا معصومين كاملين ومن كان
بهذه الصفة فله الرياسة التي اشرنا الى وجوبها وان كانوا جماعة فان العقل لا يمنع من وجود ائمة
كثيرين في زمان واحد وان كان هؤلاء الامراء رعية لغيرهم ومؤتمين بامام الكل فقد ثبت على
كل حال وجوب رياسة من لا رياسة عليه وانه لا بد من ذلك وان كان من رياسة من يقتدي من
الرؤساء بغيره كالامراء بد والذي يدل على ما ادعيناه ان كل عاقل عرف
العادات وخالط الناس يعلم ضرورة ان وجود الرئيس المهيب النافذ الامر السديد التدبير
يرتفع عنده التظالم والتغاشم والتباغي او معظمه او يكون الناس الى ارتفاعه اقرب
وان فقد من هذه صفته يقع عنده كل ما اشرنا اليه من الفساد او يكون الناس الى وقوعه اقرب
فالرياسة على ما بيناه لطف في فعل الواجب والامتناع من القبيح فيجب ان لا يخلي الله تعالى
المكلفين منها ودليل وجوب الالطاف يتناولها وهذه جملة ان خالف فيها مخالف لم يحسن مناظرته
وان ادعى انه قد يفسد الناس عند بعض الرؤساء ويصلحون عند فقده لم يكن ذلك
معترضا على كلامنا لانا لا ندعي ان الناس يصلحون عند كل رئيس وانما قلنا وجود جنس الرياسة على
الجملة في باب الصلاح والفساد لا يكون كفقدها ممن فسد من الناس عند رياسة بعض الرؤساء
لانه يعاديه او يحسده او ما يجري مجرى ذلك من الاسباب لا بد من ان يكون اقرب الى الصلاح عند رياسة

غيره الا ترى ان الخوارج المبطلين لوجوب الامامة المارقين عن طاعة الائمة ما خلوا قط من
رؤساء ينصبونه ويرجعون في امورهم اليه يأخذ على ايدي جناتهم وينتصف لمظلومهم من ظالمهم
ورؤساؤهم في كل عصر معروفون فان قيل الصلاح الذي يحصل للمكلف عند وجود
الرؤساء هو فيما يتعلق بالدنيا ومنافعها وينتظم به احوال التجارات والمعاش ولا تعلق لذلك
بالدين وانما يجب المصالح الدينية ~~انه يرتفع معها او يكون~~ قلنا بوجود الرؤساء مصالح
دنيوية وهي ما ذكرتم وفيها مصالح دينية لانا قد بينا انه يرتفع معها او يكون اقرب الى ارتفاع
الظلم والبغي والصلاح بذلك ديني لا محالة وليس لاحد ان يقول ان امتناع المكلف من
القبيح لخوفه من عقاب الامام مرتا وبه يدخل بدخله في ان يكون ملجأ لا يستحق ثوابا وذلك
لان الالجاء يرفع الدواعي الى القبيح مترددة مع وجود الرؤساء وطاعة الائمة الا ترى انهم قد يعصونه
بالعفون ويقع القبائح مع وجود الرياسة من كثير من المكلفين فعلم انهم غير ملجئين ولو كانوا ملجئين لما
استحق من امتنع من القبيح مع قدرته عليه في زمان وجود رئيس متصرف مدحا ولا تعظيما وقد علمنا خلاف
ذلك فان قيل فلو كلف الله تعالى مكلفا واحدا بلا ثاني له اكنتم توجبون نصب رئيس له اولا
توجبونه فان اوجبتموه فاي ظلم دفع هذا الرئيس واي بغي ازال وليس مع هذا المكلف من يظلمه و
يبغي عليه وان لم توجبوه نقضتم مذهبكم في وجوب الحاجة الى الرئيس مع ثبوت الشرطين اللذين ذكرتموهما
وينبغي ان تزيدوا شرطا ثالثا وهو ان يكون التكليف لجماعة وان قيل يمكن ان يظلم هذا المكلف
الرئيس المنصوب له فما يتمكن من ظلمه اذا وجد ونصب رئيسا له فمن اين وجوب ذلك وهذا المكلف
لا يتمكن من ظلم غير نفسه قلنا المكلف وان كان واحدا فقد يتمكن من قبيح يتعدى الى غيره وهو ان
يدبر ويعزم على الظلم واخذ اموال غيره اذا امكن منها والعزم على القبيح قبيح واذا كان الرئيس يواخذ
على يده ويمنعه من الظلم اذا تمكن منه لم يكن له داع الى هذا العزم القبيح فارتفع وامتنع وكان وجود الرئيس لطفا
فيه فان قيل طريقتكم هذه توجب ان ينصب الله تعالى في كل بلد رئيسا والا لم يكن مزيحا لعلة المكلفين
فيه وهذا يوجب نصب ائمة عدة في كل زمان قلنا لا بد لكل اهل بلد قريب وبعيد من رئيس فاما ان يكون
رئيسا امام الكل او يكون له صفة الامير المتولي من قبل رئيس الكل وامام الجميع فان الحال لا يمنع من نصب علية وزراء

رؤساء

رؤساء ممن له صفة الامام الاصلي فان العقل لا يمنع من ذلك وانما امتنعنا لان منه السمع والاجماع والا
جوزنا ان يكون رؤساء الاقطار كلها والبلاد جميعها لهم صفات الائمة وان كانت الحال كما قلناه
من قد علم منها ان الامام لا يكون الا اماما واحدا قطعنا ان رؤساء الاقطار والبلدان لهم
صفات الامراء وانهم يرجعون بامام الكل ولبين ذلك لهم على ما ذكرناه اذا قلنا ان الامام اذا كان
واحدا ونصب في اقطار الارض ان يكون المكلفون في الاقطار البعيدة منه ليس عليهم المعرفة
بحاله الا بعد زمان نفيه طويل ان يكونوا خالين من اللطف في تكليفهم وذلك ان
المذهب الذي قد نصرناه ودللنا على صحته يوجب ان اصل التكليف يوجب اقامة ائمة عدة في
كل بلد وعند كل احد ويجوز بعد ذلك ان يستصلح الله تعالى من بعد من مستقر الامام بخلفائه وامرائه
لانه ممكن في الفروع وغير ممكن في الاصل فان قيل الناس في البلدان البعيدة عن مقر
الامام ما يبلغ في البعد الى حد لا يمكن معه معرفة الامام المنصوب فكيف يقع الاستصلاح لهم
بامرائه وخلفائه مع هذه الحالة قلنا ان انتهت الحال في البعد الى ما ذكرتم وجب نصب
من لهم له صفة الامام هناك فان قيل هذا يقتضي تجويز ائمة كثيرين فيما نأى عنا
من البلاد في هذا الوقت قلنا ان كانت شريعة نبينا صلعم لازمة لكل من على الارض
ولكل بشر من المكلفين قريب وبعيد في تخوم الارض فلن يجوز ان يكون مكلفا لذلك الا واخبارنا
متصلة به والحجة معجزة ان نبينا صلوات الله وسلامه عليه وآله وشريعته قائمة عليه واذا اتصلت
ولو في مدة طويلة اخبارنا به لزمه الاقتداء بمن ينصبه من الامراء الا يلزمه الانقياد الى هذا
الشرع فان جاز ان يكون على حد الارض في تخومها من لا يجوز اتصال اخبارنا به ولا هو
مكلف بشريعتنا جاز ان ينصب له امام وائمة فان الذي اقتضاه الاجماع ان الامام في هذا
الشرع لم يجر مجرانا ونعرف اخباره ويعرف اخبارنا الا واحدا فاما من ليس هذه
احواله وهو كالملائكة والجن وفي تفصيل ذلك والقطع على الحق منه بعينه نظر والشك
فيه غير مخل بما نحن متكلمون عليه وناصرون له فان قالوا لو علم كون الرياسة
لطفا في كل زمان لوجب ان يعم كل تكليف كل مكلف لما وجب ذلك في المعرفة بالله تعالى وسائر

يقتضي ان يكون الامامة لطفا للامام نفسه ويؤدي الى ما لا نهاية له من الائمة. قلنا
ان الالطاف لا يجب قياس بعضها على بعض في خصوص او عموم وانما يجب اثباتها الطافا في
الوقت الذي يجب فيه بحسب ما تقتضيه الدلالة فليس يمتنع على هذا ان يكون الرياسة لطفا في كل
زمان للادلة الدالة على ذلك وان لم يكن لطفا في كل تكليف ومكلف وانما لم يجب في الامام نفسه
وان كان مكلفا ان يكون له امام هو لطف له لان الامامة انما هي لطف في رفع القبيح وتقليله فيمن يجوز
منه فعل القبيح فاما من هو معصوم مقطوع على انه لا يختار قبيحا فاي حاجة الى لطف يكون معه
اقرب الى الامتناع من القبيح والمعرفة لم يجب عمومها لكل تكليف ومكلف من حيث عمت الا وقد دل الدليل
خصها ليس بموجب في الامام على ان المعرفة نفسها ليست عامة لكل تكليف ولا كل حال فان التكليف
العقلي في احوال مهلة النظر ليست المعرفة لطفا فيه فقد خالف عمومها في كل مكلف عمومها للتكاليف والحر
والازمان فان تعلقوا بان المعرفة لا يمكن كونها لطفا في التكليف العقلي في ازمان مهلة النظر
قلنا هو كذلك وليس كل شيء امكن من طريق التقدير كونه لطفا في شيء بعينه يقطع على انه لطف
في الجميع كما قطعنا في الافعال الظاهرة ويمكن ايضا ان نقول ان الامامة انما يمكن كونها لطفا
ورادعا للقبيح فيمن يجوز منه فعل القبيح ويشكل في وقوعه منه فاما من قطعنا بالدليل على القبيح
لا يقع البتة منه فلا يمكن رفع ما هو مرتفع فجرت الامامة في هذا الوجه مجرى المعرفة وقد بينا
الجواب عن هذا السؤال وعن اكثر ما اوردناه ههنا في كتابنا الشافي واستقصيناه
بحسب اقتضاء ذلك الموضع له وفيما اقتصرنا عليه ههنا كفاية فان قيل هذا يوجب ان
يكون الامام في كل حال ظاهرا مستقرا حتى يقع الانزجار عن القبائح به فان الزاجر هو من يقع
وتصرفه لا وجود عينه وهذا يقتضي ان يكون الناس في حال الغيبة غير مزاحي العلة في تكليفهم
قلنا لا شبهة في ان تصرف الامام في الامة هو اللطف وفيه المصلحة لهم في الدين وان كان
ذلك لا يتم الا بايجاد الامام والنص على عينه والذي يتم به لطفنا في الامامة ويتعلق به مصلحتنا
هو مجموع علوم بعضها يتعلق بالله تعالى ويختص به فعليه تم ازاحة العلة فيه وبعض اخر
يتعلق بنا ولا يتم الا بفعلنا فعليه تعالى ان يوجبه علينا وعلينا ان نطيع فيه فاذا عصينا و
فرطنا كانت الحجة علينا وهو تعالى قد ازاح علتنا الا ترى ان المعرفة التي اجمعنا فيه بلغ

والمحصلون

والمحصلين من مخالفينا في الامامة على ان جهة وجوبها اللطف لا يتم الغرض فيها الا
بامور من فعل الله تعالى وامور من فعلنا والذي يتعلق بفعل الله تعالى ان يعلمنا وجوبها و
يقدرنا على السبب المؤدي لها ويخوفنا من التفريط في فعلها والذي يتعلق بنا ان نفعلها
ان نفعل سببها وقد فعل الله تعالى كل ما يتعلق به في هذا الباب وليس علينا ان لا نفعل المكلف
ما يتعلق به ولا نخرجه من ان يكون مزاحي العلة في تكليفه وقد خلق الله تعالى امام الزمان
عليه وعلى ابائه الصلوة والسلام ونص الامام على عينه ودل على اسمه ونسبه بالادلة القاطعة وحث
على طاعته وتوعد على معصيته فاما الامور التي لا يتم مصلحتنا بالامام الا بها وهي راجعة الى
افعالنا وهي تمكين الامام والتخلية بينه وبين رعايته والعدول عن تخويفه وارهابه ثم طاعته و
امتثال اوامره فاذا لم يقع منا تمكين الامام واخفناه والجاناه الى الاستتار تحرزا من المضرة
لم يخرج من ان يكون مزاحي العلة في تكليفنا وكان تعذر انتفاعنا بهذا الامام منسوبا الينا
ووزره عائدا علينا لانا لو مكناه وامناه لظهر فينا التصرف الذي يجب بالشرع
علينا وليس يجب اذا لم نمكنه وخلفنا بينه وبين التصرف ان يسقط عنا التكليف الذي الامامة
لطف فيه وان يجري ذلك مجرى من قطع رجل نفسه فان التكليف المتعلق بها يسقط عنه ولا فرق
بين ان يكون هو القاطع لها او غيره وذلك انا في احوال غيبة الامام عنا متمكنون من ازالة خوفه
وان نؤمنه ليظهر ويتصرف فلم يخرج عن ايدينا التمكن من الانتفاع بهذا الامام ولا كان من
فعلنا لما احوج الامام منا خافته يجري مجرى قطع الرجل لان قطعها لا يبقى معه تمكن من الافعال
التي لا تتم الا بالرجل وجرى فعلنا لما احوج الامام الى الغيبة مجرى شد احدنا الرجل نفسه في انه لا يسقط
عنه تكليف القيام لقدرته على ازالة هذا الشد وجرى قطع الرجل مجرى قتل الامام فان قيل
اذا جاز ان يغيب امام الزمان بحيث لا يتصل اليه وليه ولا عدوه من غيره حتى اذا امن من الخوف ظهر
فاي فرق بين ذلك وبين ان يعدمه الله تعالى او يميته حتى اذا امن اوجده او احياه ان كان ميتا فان
قلتم انا لا نقدر على الانتفاع اذا كان معدوما او ميتا ونحن نقدر على الانتفاع به اذا كان موجودا بيننا
قيل لكم ونحن لا نقدر على الانتفاع به وهو غير متميز الشخص لا معروف العين فاذا قلتم في
ايدينا الخاص تحت مقدورنا انا فعلناه منا يمانه وازالة خوفه تعرف النيابة ونميز لنا قيل

يقتضي ان يكون الامامة لطفا للامام نفسه ويؤدي الى ما لا نهاية له من الائمة قلنا
الالطاف لا يجب قياس بعضها على بعض في خصوص او عموم وانما يجب اثباتها الطافا فيما
الطاف فيه بحسب ما تقتضيه الدلالة فليس يمتنع على هذا ان تكون الرياسة لطفا في كل
زمان للادلة الدالة على ذلك وان لم يكن لطفا في كل تكليف ولكل مكلف انما لم يجب في الامام نفسه
وان كان مكلفا يكون له امام هو لطف له لان الامامة انما هي لطف في رفع القبيح وتقليله فيمن يجوز
منه فعل القبيح فاما من هو معصوم مقطوع على انه لا يختار قبيحا فاي حاجة الى لطف يكون معه
اقرب الى الامتناع والقبيح والمعرفة لم يجب عمومها لكل تكليف ومكلف من حيث عممنا وقامت الدلالة
خصها ليس بموجوب في الامام على ان المعرفة نفسها لست عامة لكل تكليف ولا كل حال فان التكليف
العقلي في احوال المهلة النظر ليست المعرفة لطفا فيه فقد خالف عمومها في كل مكلف عمومها للتكليف
والازمان فان تعللوا بان المعرفة لا يمكن كونها لطفا في التكليف العقلي في ازمان مهلة النظر
قلنا هو كذلك وليس كل شيء امكن من طريق التقدير كونه لطفا في شيء بعينه نقطع على انه لطف
في الجميع كما قطعنا في افعال الطاهرة ويمكن ايضا ان نقول ان الامامة انما يمكن كونها لطفا
ورافعا للقبيح فيمن يجوز منه فعل القبيح ويشكل في وقوعه منه فاما من قطعنا بالدليل على القبيح
لا يقع البتة منه فلا يمكن رفع ما هو مرتفع فجرت الامامة في هذا الوجه مجرى المعرفة وقد بينا
الجواب عن هذا السؤال وعن اكثر ما اوردناه ههنا في كتابنا الشافي واستقصيناه
بحسب اقتضاء ذلك الموضع له وفيما اقتصرنا عليه ههنا كفاية فان قيل فهذا يوجب ان
يكون الامام في كل حال ظاهرا متصرفا حتى يقع الانزجار عن القبائح به فان الزاجر هو من يرى
ويتصرف لا من يوجد عينه وهذا يقتضي ان يكون النص في حال الغيبة غير مزيح العلة في تكليفهم
قلنا لا شبهة في ان تصرف الامام في الامة هو اللطف وفيه المصلحة لهم في الدين وان كان
ذلك لا يتم الا بايجاد الامام والنص على عينه والذي يتم به لطفنا في الامامة ويتعلق به مصلحتنا
هو مجموع علوم بعضها يتعلق بالله تعالى ويختص به فعليه تم ازاحة العلة فيه وبعض اخر
يتعلق بنا ولا يتم الا بفعلنا فعليه تعالى ان يوجبه علينا وعلينا ان نطيع فيه فاذا عصينا و
فرطنا كانت الحجة علينا وهو تعالى مزاح العلة الا ترى ان المعرفة التي اجمعنا فيه

والمحصلون من مخالفينا في الامامة على ان جهة وجوبها اللطف لا يتم الغرض فيها الا
بامور من فعل الله تعالى وامور من فعلنا والذي يتعلق بفعل الله تعالى ان يعلمنا وجوبها و
يقدرنا على السبب المولد لها ويخوفنا من التفريط في فعلها والذي يتعلق بنا ان نفعلها
ان نفعل سببها وقد فعل الله تعالى كل ما يتعلق به في هذا الباب وليس علينا ان لا يفعل المكلف
ما يتعلق به ولا يخرج من ان يكون مزاح العلة في تكليفه وقد خلق الله تعالى الامام الزمان
عليه السلام على ابائه الصلوة والسلام ونص الامام على عينه ودل على اسمه ونسبه بالادلة القاطعة وحث
على طاعته وتوعد على معصيته فاما الامور التي لا يتم مصلحتنا بالامام الا بها وهي راجعة الى
افعالنا وهي تمكين الامام والتخلية بينه وبين رايته والعدول عن تخويفه وارهابه ثم طاعته و
امتثال اوامره فاذا لم يقع منا تمكين الامام واخفناه واحوجناه الى الاستتار تحرزا من المضرة
لم يخرج منا ان نكون مزاحي العلة في تكليفنا وكان تعذر انتفاعنا بهذا الامام منسوبا الينا
ووزره عائدا علينا لانا لو شئنا لمكناه وامناه فيتصرف فينا التصرف الذي يجب بالشرع
علينا وليس يجب اذا لم نمكنه وخلفنا بينه وبين التصرف ان يسقط عنا التكليف الذي الامامة
لطف فيه وان يجري ذلك مجرى من قطع رجل نفسه فان التكليف المتعلق بها يسقط عنه ولا فرق
بين ان يكون هو القاطع لها او غيره وذلك انا في احوال غيبة الامام عنا متمكنون من ازالة خوفه
وان نؤمنه ليظهر ويتصرف فلم يخرج عن ايدينا التمكن من الانتفاع بهذا الامام ولا كان من
فعلنا لما احوجنا الامام منا خافته يجري مجرى قطع الرجل لان قطعها لا يبقى معه تمكن من الافعال التي تسقط
التي لا يتم الا بالرجل وجرى فعلنا لما احوج الامام الى الغيبة مجرى شد احدنا الرجل نفسه في انه لا
عنه تكليف القيام لقدرته على ازالة هذا الشد وجرى قطع الرجل مجرى قتل الامام فان قيل
اذا جاز ان يغيب امام الزمان بحيث لا يتصل اليه هو ولا غيره من غيره حتى اذا امن من الخوف ظهر
فاي فرق بين ذلك وبين ان يعدمه الله تعالى او يميته حتى اذا امن اوجده او احياه ان كان ميتا فان
قلتم انا لا نقدر على الانتفاع اذا كان معدوما او ميتا ونحن نقدر على الانتفاع به اذا كان موجودا ايضا
قيل لكم ونحن لا نقدر على الانتفاع به وهو غير متميز الشخص ولا معروف العين فاذا قلتم في
فان ايدينا القضاء تحت مقدورنا انا فعلناه فمنا امانه وازالة خوفه تعرف الينا وتميز لنا قيل

لكم وفي ايدينا ايضا ما اذا فعلناه اوجده الله تعالى لنا وعلى كلا الوجهين ليس انتفاعنا به مما يتم بمقدورنا
خالصاً دون ان ينضم اليه فعل واقع باختيار مختار فاي فرق بين ان يغيب عنا حتى اذا ازلنا خوفه من
جهتنا واعتقدنا انه الجميل ظهر لنا وتعرف الينا ونعرفه وظهوره من فعله وباختياره وبين ان يعدمه
الله تعالى فاذا اعتقدنا الجميل له وفيه وازلنا اسباب خوفه منا اوجده وهل ايجاده او احياؤه ان
كان ميتا الا فعله باختيار مختار هو غيرنا الا كظهوره الينا واعلامنا انه الامام في انه متعلق باختيار
مختار هو غيرنا على ان انتفاعنا وامكان طاعتنا للامام على كلا الوجهين متعلق بفعل الله تع لا بد منه لانه
اذا امن منا واراد الظهور فلا بد من ان يدعي انه الامام ولا بد من ان يصدقه الله تعالى في هذه الدعوى
التي لا نعلم صحتها بمعجز الا باظهار معجز يظهر على يده فقد بان ان انتفاعنا بالامام لا يتم الا
بفعل يختاره الله تعالى على كلا الوجهين فاي فرق بين ان يكون ذلك الفعل المعجز الذي يظهره على يده
وبين ان يكون ايجاده نفسه فان قلتم لو اعدمه لكان فوت انتفاعنا بالامام المنتظر
منسوبا اليه تعالى وليس اذا كان موجودا مستخفيا قيل لكم بل يكون منسوبا الى من
اخاف الامام ولم يؤمنه على نفسه فيظهر وينتفع به لانه اذا اخيف فليس عدم الانتفاع من الظهور
من جهته لا فرق بين اذا لم يتمكن من الظهور وبين ان يعدم على انه يمكن ايجاده او يستتر الى ان يمكن
اظهاره فاي الامرين وقع فالعلة من الله تع مزاحة واللوم على من اخاف الامام ولم يمكنه من
من الظهور ولا فرق بين فوت الامام لنا بين ان تفوتنا انفسنا منافع يجب عنا اسبابها لجهلها كوجوب
العلم عند النظر وبين ان تفوتها منافع لا تحجب عنا اسبابها بل نعلم حصولها بالعادة او اجرى
مجراها عند غيرها من افعالنا كنحو الشبع عند الاكل والري عند الشرب واذا كنا قاطعين على
ان الله تعالى يوجد الامام ويظهره لا محالة اذا ازلنا اسباب خوفه فقد صرنا متمكنين وما هو عليه
ما يستحق ظهوره فاذا لم نفعل فنحن الملومون وما حققنا هذا السؤال فحقنا من كلامنا في الغيبة
هذا التحقيق ولا استقصينا فيه اي فعله الغاية وهو من اشد ما يسئل عنه اشتباها واشكالا
وجواب ان المقصود من هذا السؤال الزامنا تجويز كون امام زماننا عليه
معدوما بدلا من كونه غائبا وهذا غير لازم لانه ينتفع به في حال غيبته جميع شيعته والقائلين بامامته

ويزجرون

ويزجرون لمكانه وهيبته من القبائح فهو لطف لهم في حال الغيبة كما يكون لطفا في حال الظهور
وسنبين ذلك فضل بيان عند الكلام في علة غيبته وهم ايضا منتفعون به من وجه آخر لانه
يحفظ عليهم الشرع ولمكانه يثقون بانه لم يكتم من الشرع ما لم يصل اليهم واذا كان معدوما فات هذا
كله وهذه الجملة تنقض منقوضة المخالفين في هذا السؤال لكنا نجيب عنه على كل حال اذا بني على
التقدير فنقول اجيزوا في زمان غير هذا الزمان ان يعدم الامام اذا لم يمكن من الظهور
والتدبير ونفرض ان احدا لم يقر بامامته فينتفع به وان كان غير ظاهر الشخص لم فنقول
انتفاع الامة من الامام لا يتم الا بامور من فعله تع فعليه ان يفعلها وامور من جهة الامام عليه السلام فلا بد
ايضا من حصولها وامور من جهتنا فيجب على الله تع ان يكلفنا فعلها ويجب علينا الطاعة فيها
والذي من فعله تعالى هو ايجاد الامام وتمكينه بالقدرة والآلات والعلوم من القيام بما فوض اليه و
النص على عينه والزامه القيام بامر الامة وما يرجع الى الامام فهو قبول هذا التكليف و
توطينه نفسه على القيام به وما يرجع الى الامة هو تمكين الامام من تدبيرهم ورفع الحوائل
والموانع عنه لكي تتم طاعته والانقياد لرايه والتصرف على تدبيره فما يرجع الى الله تع هو الاصل و
القاعدة فلا من تنهك وتقدمه ويتلوه ما يرجع الى الامام ويتلو الامرين ما يرجع الى الامة
فمتى لم يتقدم الاصلان الراجعان الى الله تع والى الامام نفسه لم يجب على الامة ما قلناه
انه يجب عليهم مما هو فرع للاصلين ليس يخرج ما ذكرناه وقلناه انه اصل في هذا الباب ومن اجب
فعله من كونه اصلا من وجوب التقدم اخلال الامة بما يجب عليها والعلم بانها تطيع او تعصي فيجب
على كل حال ان يكون الامام موجودا مزاح العلة بمعنى القدر والعلوم وما جرى مجراهما موطنا
نفسه على تدبير الامة اذا امن وزال خوفه ولم يجز ان يقوم العلم في هذا الباب مقام الوجود
على ان الامام بهذا الفرض الذي فرضوه وان كان معدوما في حكم الموجود لانه تعالى اذا اعلم
الامة ودلها على انه يوجد الامام لا محالة متى مكنوه وازالوا خوفه وان كانوا مكلفين بالشريعة
ثم انطوى عنهم منها شيء اوجده في الحال ليزيح عنهم ما كان كالموجود بل هو بهذه العناية منه تعالى
والتقدير المفروض للامام هو تعالى وانما يوجب وجود حجة في كل زمان اذا كنا نحن لا نقدر عليه دفع الغرض

على

ذكره فقد تغيرت الحال وربما قيل لنا اى فرق بين رفع الامام الى السماء حتى يامن فيصح ظهوره فيها
وبين الغيبة في الارض بحيث لا نقف على مكانه والجواب انا ان فرضنا انه في السماء بحيث يعرف اخبار رعيته
في طاعته ومعصيته ولا يخفى عليه من احوالهم ما يجب معه الظهور واستمرار الغيبة فالسماء كالارض في
المعنى في الحق المقصود والقرب كالبعد فان قيل فما السبب المانع من ظهوره والمقتضي لغيبته على التحقيق
قلنا يجب ان يكون السبب في ذلك هو الخوف على المهجة فان الالام وما دون القتل يتحمله الامام
ولا يترك الظهور له وانما علمنا ذلك من تركة الانبياء عليهم السلام والائمة عليهم السلام انهم يتحملون كل مشقة عظيمة
بالقيام بما فوض اليهم فاذا قيل كيف يامن القتل قلنا عند كلامنا ان الامام في هذا
قد علم من اباءه عليهم السلام بتوقيف الرسول صلى الله عليه حال الغيبة والفرق بين الزمان الذي يجب ان يكون
الامام عليه السلام غائبا للخوف فيه وبين الزمان الذي يجب فيه الظهور وهذا وجه لا يتطرق فيه شبهة
وغير ممتنع زائدا على ذلك ان يكون خوفه وامنه موقوفين على الظنون والامارات فاذا ظن
العطب استتر واذا ظن السلامة ظهر وللسلامة وضدها امارات متميزة يتبع لبعضها احد العقول
كيف يعمل الامام عليه على الامارات والظنون في ظهوره وقد يجوز ان يكذب الظن في ظهوره ويقع خلاف
المظنون اوليس يجب على هذا ان يكون مجوزا الان يقتل وان ظن السلامة وذلك انه غير ممتنع
ان يكون الله تعالى تعبد الامام بان يظهر عند قوة ظنه بالسلامة وعلمه بايجاب الظهور عليه مؤمنا له من
القتل فصار الظن طريقا الى العلم فان قيل اذا كان الغرض في الامام انتفاء الريب بالانزجار
عن القبيح فقد يكون ذلك عند رياسة كافر فهل تجيزون ذلك قلنا رياسة الكافر فيها
وجه من وجوه القبح وهو الامر بتعظيم الكافر وتوقيره ومنها وجه قبح وان كان الصلاح المقصود قد تم عنده
بولايته فان قيل فلو علم تعالى ان الامة لا تنزجر عن القبائح الا برياسة كافر او برياسة
من ليس له الصفات التي توجبونها في الائمة قلنا اذا الطف المكلف في فعل قبيح فالاصح زهر
من المذهبين انه لا يكلف ما ذلك القبيح لطف فيه ولا يجري مجرى الالطاف وكذلك وكذلك اذا قدرنا
ان الله تعالى يعلم ان احدا من الامة كلها لا تتكفل بتكليف العامة ولا يتكفل برياسة الامة او يعلم انه
لا يستقل ذلك الامر متكاملا فيه الشرائط التي توجبها في الامام فانا نقول في هذا الموضع ان الله تعالى
كان يسقط عن الامة التكليف الذي الرياسة لطف فيه ويجري ذلك مجرى ما نقوله كلنا فيمن كان لطفه في فعل
غيره من المكلفين وعلم الله تعالى ان ذلك الغير لا يختار ذلك الفعل الذي فيه لطف فانا مجمعون على القول بان التكليف

الذي

الذي ذلك الفعل لطف فيه يسقط عنه ولا نجريه مجرى من لا لطف فيه يمكن في حسن تكليفه فان قيل
لا حجر من الله تعالى الامام من اعدائه واظهره ليدبر امورهم هل تضيق قدرته عن حفظه منهم حتى لا ينالوه
٢ بسوء قلنا الله تعالى قادر على كل شيء وما ليس بمقدور في نفسه لا يوصف بالقدرة عليه وقد منع الله
امام الزمان عليه السلام وحفظه من اعدائه بكل ما لا ينافي التكليف من النهي والامر والوعيد والزجر فاما ما
ينافي التكليف ويوجب الالجاء فلا يجوز ان يفعله والحال حال التكليف فان قيل العلة في غيبة
امام الزمان عليه السلام من اعدائه مفهومة فما العلة في غيبته عن اوليائه وشيعته وكيف فات هؤلاء
الانتفاع به لما جناه غيرهم وهل يسوغ في التكليف مثل هذا قلنا قد بينا في كتابنا المقنع
في الغيبة الكلام في هذا الفصل مستقصى والمختار من الوجوه المذكورة انما نطالب بعلة
استتاره من شيعته اذا كانوا غير منتفعين به في حال الغيبة لان انتفاع الرعية لا يزيد عليه ظهوره و
بينا ان شيعته ينزجرون به عن القبائح وهو غائب عنهم لعلمهم بغيبته ورهبته خائفون
من انتقامه وسطوته وتاديبه وعقوبته كما لو كان ظاهرا لانهم قاطعون على وجوده بينهم وانه
اخبارهم ويعرف حال المخطئ والمصيب والطائع والعاصي فهم يتركون المعاصي ويكونون اقرب
الى من تركها حياء منه ومحاباة له واستئناسا فامن هو الحجة بالحذر والعقوبة ومن خشيتهم لو ظهر
له الامام واراد ان يقيم عليهم الحد او يعاقبه بجنايته فامتنع عليه فان انتفاع الرعية بالائمة
حاصل به على شيعته في حال الغيبة وانما ينتفعون به في حال الظهور في انتقامه لهم من اعدائهم
واخذ حقوقهم منهم وهذه منافع دنيوية يجوز تاخيرها وفوتها ولا يجري ذلك مجرى
تلك المنافع الدينية التي تقتضيها التكليف وبينا ايضا انا غير قاطعين على ان احدا
من شيعته لا يلقاه في حال غيبته كما نقطع على ذلك في اعدائه وانا نجوز ان يلقاه الكثير
منهم وبينا هناك ايضا انه اذا وجب استبعاد معرفة امام الزمان عليه السلام بجنايات شيعته
مع الغيبة وان معرفته بذلك وهو غائب كمعرفته به وهو ظاهر لان المعرفة بذلك في حال الظهور
انما يكون بالمشاهدة اما بالبينة او بالاقرار والمشاهدة ممكنة في حال الغيبة والخوف
منها وهو غائب قوي منه مع ظهوره لان التحرز من فاعله للجنايات شيعته وهو غائب
اشد واضيق تعذرا منه وهو ظاهر متميز الشخص لانه اذا كان معروف العين

امن مع بعده من المشاهدة للجناية تجري من بعض شيعته واذا لم يميز شخصه لم يؤمن في كل حال من
مشاهدته وجوزت في كل من يرى ولا يعرف انه الامام واما البينة فيجوز ان تقوم عنده
وهو غائب بان يتفق كون من شاهد تلك الفاحشة ممن يلقى الامام فيشهد بها عنده والتجويز
في هذا الباب كاف ولا يحتاج الى الخوف حصوله الى القطع وكذلك الاقرار ممكن في الغيبة على هذا
الوجه واذا سلكنا هذه الطريقة ربحنا الجواب عن كل شبهة تورد في علة استتار الامام
الزمان عليه وعلى ابائه الصلوة والسلام من اوليائه فهي كثيرة ويكفينا مؤنة ما تعسفه قوم
من اصحابنا في جواب ذلك من طرق ضعيفة لا تثمر فائدة **دليل اخر**
على وجوب الامامة قد استدل اصحابنا على وجوب الامامة بعد التعبد بالشرائع
ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلامه عليه واله قد ثبت انها مؤبدة غير منسوخة وانها
مرفوعة الى يوم القيمة فلا بد لها من حافظ لانه لو جاز ان تخلى من حافظ جاز ان تخلى
من وجودها مما اقتضى وجوبها لانها تقتضي وجوب حفظها ولا بد ان يكون حافظها معصوما
ليؤمن عليه الاهمال ويوثق بحفظه كما لا بد في مؤديها من ان يكون بهذه الصفة وهذا يوجب
ثبوت الحافظ المعصوم في كل حال فاذا **قيل** فبأي شيء يحفظ الشريعة
قالوا من الاضاعة والتغيير والتبديل فان **قيل** النقل المتواتر يحفظ به الشريعة
قالوا النقل المتواتر انما يوجب العلم اذا وقع وحصل وقد يجوز ان يقع العدول عنه لشبهة
او عمد وقد يجوز فيما ينقل بالتواتر ان يضعف نقله فيصير في الاحاد الذين لا حجة في
نقلهم فلا بد من تجويز ما ذكرناه من حافظ الذي يؤمن معه كل ذلك واذا **قيل**
لهم جوزوا ان يكون الاجماع الحافظ للشريعة **قالوا** الاجماع ايضا لما يجوز
ان يقع يجوز ان يرتفع فمن اين انه لا بد من ثبوته في كل حكم من احكام الشريعة على انا بالامتحان
نعلم ان الاجماع في الشريعة على القليل والاختلاف في الكثير وبعد فاذا لم يثبت وجود
امام معصوم في كل زمان لا يكون الاجماع حجة ولا فيه دلالة لان العقل يجوز الخطاء على الامة

فرادى

فرادى ومجتمعين فليس في السمع الذي يدعى من قرآن واخبار ما يؤمن من اجتماعهم على الخطاء
اما القرآن فاقوى ما تعلقوا به منه قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون فاما الآية الاولى فالتعلق بها يبطل من وجوه اولها
ان لفظ المؤمنين معرض للخصوص والعموم وليس بان تحمل على احدهما اولى من الاخر فمن اين وجوب القول
بعمومه واذا كان عاما فظاهره يقتضي دخول كل مؤمن فيه في جميع الاوقات الى يوم القيمة فمن اين ان المراد
به اهل كل عصر وهل تخصيصه في مؤمني الاعصار في انه ترك الظاهر الا كمن خصه بالمعصومين من
ائمتنا عليهم السلام وثانيها ان لفظة سبيل محتملة فمن اين عمومها في كل شيء فاذا قيل
قد اطلقت ولو اراد الخصوص لقيدت قلنا احتمالها مع الاطلاق للخصوص والعموم سواء
فان جعل نفي دلالة الخصوص حجة في العموم جعلنا نفي دلالة العموم حجة في ان المراد بها الخصوص
وثالثها انه تعالى علق وجوب اتباعهم بكونهم مؤمنين فمن اين انهم لا يجوز ان يخرجوا
عن هذه الصفة فلا يجب اتباعهم ورابعها انه تعالى نهى عن اتباع غير سبيلهم وليس
في الظاهر ايجاب اتباع سبيلهم لانه غير ممتنع ان يكون اتباع سبيل يغاير سبيلهم محظورا
من غير وجوب سبيل اتباعهم وليس لهم ان يحملوا لفظة غير ههنا تفيد الاستثناء لان
هذه اللفظة بالصفة اخص منها بالاستثناء كما ان لفظة الا بالاستثناء اخص من الصفة و
انما يستثنى بلفظة غير تشبيها بلفظة الا كما وصفوا بلفظة الا تشبيها بلفظة غير
ولو كانت محتملة للصفة والاستثناء ومعرضة لهما فمن اين لهم ان المراد في الآية بها
الاستثناء دون الصفة وقد يجوز ان يقول القائل لا تتبع غير سبيل فلان ولا سبيله
ايضا فلو كان يقتضي الامر في كل حال لما حسن ذلك كما لا يحسن ان تقول لا تتبع الا سبيل زيد
وسبيله فاذا قيل متى لم يتبع غير سبيلهم فلا بد من ان يكون بحكم الضرورة
متبعا سبيلهم قلنا لا ضرورة ههنا في ذلك لانه قد يجوز ان يحظر عليه اتباع سبيل
كل احد لان المفهوم من هذه اللفظة ان يجعل المتبع الفعل لاجل فعل المتبوع وقد يجوز
ان ينهى عن ذلك كله ويوجب عليه الفعل بما يؤدي اليه الادلة والكلام على الآية الثانية

وكذلك وصفهم
ايضا فيه وجوه اولها ان وصفهم بالعدالة يقتضي كون كل واحد منهم بهذه الصفة
بالشهادة يقتضي في كل واحد منهم انه شاهد كما لو وصف جماعة بانهم مومنون لوجب
ان يكون كل واحد مومنا وقد علمنا لا يثبتون العدالة لكل واحد ولا الشهادة ايضا فيجب ان يكون الآية
مصروفة الى الجماعة تثبت لكل واحد منهم صفة العدالة والشهادة وثانيها ان قوله تعالى جعلناكم
لا يخلو من ان يكون المراد به جميع الامة او بعضها ومحال ان يراد الجميع لاستغراق هذه الصفة عن كثير من الاعصار
مثله وان اراد البعض وهم المومنين الابرار يجب ان يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة في كل عصر فقد عدلنا عن الظاهر
كلها ان حملناه على العموم وان خصصناه بمن كان بهذه الصفة على بعض من كان بهذه الصفة **وثالثها**
على مذاهبهم ولم يكن بوانه لكل اولى ممن حمل الآية ان الآية انما تقتضي ان تجتنب الامة كل ما خرج من العدالة
اذا تجاوزنا عن كل طعن في تاويلهم فيها فلا سبيل الى القطع على ان اقوالهم صواب في كل
والصغائر لا تسقط العدالة فيجب تجويزها عليهم ومن قوله لا تجتمع امتي على خطأ
شيء **واما** الاخبار المدعاة فنحو ما يروونه عنه صلى الله عليه وآله فكيف يعتمد في هذا الاصل الكبير
وهذا خبر ينقله الآحاد وليس بموجب للعلم ولا قامت به الحجة وانهم لم يردوه وان
على مناره وانما يرجعون في تخصيصه الى اجماع الصحابة عليه وعملهم به على الشيء بنفسه
عادتهم جرت بالتثبت فيما لا يعرفون ثبوته فهذا كله استدلال بمحال المعنى ذلك الا حجة غير اذا لم يستقم دلالة صحة
لان عمل الصحابة وقبولهم وكفهم عن الرد وما اشبه ذلك ... وان الحكاية كل لفظة
الاجماع ومما يتعلقون به في تصحيحه من ان معناه متواتر وما اشبه ذلك ليس
من الفاظ من طريق الآحاد واجروه مجرى سخاء حاتم وشجاعة عمرو لعلمه كل عاقل
بصحيح لان معنى هذا الخبر وفائدته لو كان متواترا وجاريا مجرى سخاء حاتم كما لم يختلفوا
من معنى هذا الخبر ما يعلمونه من سخاء حاتم وشجاعة عمرو ولما اختلفوا في ذلك
في نظائره ومعلوم خلاف هذا واذا سلمنا نقل هذا الخبر لم يكن في ظاهره حجة لهم لانه
نفي اجماعهم على منكر فمن اين ان المراد به كل خطأ ولعل المراد به الخطأ الذي هو الكفر فان

احتجوا

لفظ

احتجوا باطلاق اللفظ وانه يقتضي العموم فقد مضى الكلام عليه وبعد فلا يخلو لفظ الآية من
ان يراد به جميع المصدقين او بعضهم وهم المؤمنون المستحقون للثواب وفي اول ايجاب
حملها على اهل جميع الاعصار من امة الى يوم الساعة لان ظاهر العموم يقتضي ذلك وهكذا يقتضي
فيبطل ان يكون اجماع اهل كل عصر حجة وان حملوها على المؤمنين وحملوها بالظاهر
الذي يراعونه ان يحمل على كل مؤمن الى قيام الساعة على سبيل الجمع ويبطل ان
يكون اجماع اهل جميع الاعصار حجة على انه من اين لهم حمل ذلك على المؤمنين دون سائر
المصدقين لان هذا الخبر لا يقتضي مدحا فيمن اريد به فيخرج من لا يستحقه من جملته
كما قلنا ذلك في الآيات المتقدمة

فصل في بيان صفات الامام

اعلم ان من صفات الامام ان يكون معصوما عن كل قبيح منزها من كل معصية ومما يجب
كونه عليه ان يكون منصوصا على عينه منصوبا من الله تعالى او بامره ومدلولا على عينه بعلم معجز
ومن صفاته ان يكون اعلم الامة باحكام الشريعة وبوجوه السياسة والتدبير ومنها
ان يكون افضلهم واكثرهم ثوابا ومنها ان يكون اشجعهم ومن حقه ايضا لا يد فوق
يده وان يكون واحدا في الزمان بلا ثان وبعض هذه الصفات توجب
كون الامام عليها بدليل العقل ولا يجوز ان لا يكون عليها والبعض الآخر توجبه بطريق
سمعي ويجوز ان يكون غير ثابتة له على بعض الاحوال والعصمة هي التي يجب عقلا
ومما لا يجوز ان يتغير الامر في ثبوتها له وكذلك مدلولا على عينه بنص او معجز ومما يجب
ان يلحق بذلك علمه بوجوه السياسة لان هذا حكم لا ينفك الرياسة منه ولا يجوز ان يخلو
امام من تعلقه به فعلمه بالسياسة واجب عقلا وكونه اعلمهم واجب ايضا من طريق
العقل لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان المفضل منه فيه واما علمه باحكام الشريعة
وكونه اعلم بها فمبني على التعبد بالشرائع وانه امام فيها وليس في العقل وجوب ذلك
وكذلك كونه افضلهم في الثواب لانه مبني على انه رئيس في جميع الدين وهذا ليس بحجة العقل
وكونه اشجع الامة مبني على وجوب الجهاد وانه امام للامة فيه وهذا مستند الى السمع وكونه

وقد كان يجوز في العقل اثبات جماعة
لا يد فوق يده ولا ثاني له في زمانه انما يعلم بالاجماع والسمع
في الزمان لكل واحد منهم صفة الامام وقد كان يجوز ايضا ان يكون فوق يد الرئيس يد غيره
من الرؤساء لكن الامر الآن ان اسم الامام في عرف الشرع مختص برئيس لا يد فوق يده ولا رئيس له
فاما الذي يدل على وجوب العصمة له من طريق العقل فهو انا قد بينا وجوب حاجة
الامام ووجدنا هذه الحاجة تثبت عند جواز الغلط عليهم وانتفاء العصمة عنهم لما بيناه
من لزومها الكل من كان بهذه الصفة وينتفي بانتفاء جواز الغلط بدلالة انهم لو كانوا باجمعهم
معصومين لا يجوز الخطاء عليهم لما احتاجوا الى امام يكون لطفا لهم في ارتفاع الخطاء
ولذلك لما كان الانبياء معصومين لم يحتاجوا الى الرؤساء والائمة فثبت ان جهة الحاجة
هي جواز الخطاء فان كان الامام مشاركا لهم في جواز الخطاء عليه وجب ان يكون مشاركا
لهم في الحاجة الى امام يكون وراءه لان الاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في المعلول والقول
في الامام الثاني كالقول في الاول وهذا يؤدي الى اثبات ما لا يتناهى من الائمة او الوقوف
الى امام معصوم وهو المطلوب وقد رتبت في الكتاب الشافي هذا الدليل ترتيبا اوضح
واخص مما ذكرناه وهو ان نقول علمنا بوجوب الحاجة الى الامام لا ينفصل
من العلم بوجه الحاجة لانا انما نعلم الحاجة المطلقة اليه من حيث كان لطفا في فعل
الواجب والامتناع من القبيح ولئن يقع فعل قبيح او اخلال بواجب الا ممن ليس بمعصوم
فثبت ان الحاجة ما ذكرناه من ارتفاع العصمة واقتران العلم بالحاجة بالعلم بجهة الحاجة
وهذا كما قلناه في حاجة المحدث الى المحدث وان العلم بالحاجة يقترن بالجهة الحاجة
لانا انما نثبت الحاجة من وجوب وقوع تصرفنا بحسب قصودنا واذا وجدنا ما تعب عند
قصودنا هو الحدوث دون سائر الصفات علقنا الحاجة به ولم ننفصل الحاجة من جهة
الحاجة وليس يطعن على ما ذكرناه من ان المعصوم لا يحتاج الى الامام حاجة امير المؤمنين عليه السلام
الى النبي صلى الله عليه وآله في حياته مع عصمته وحاجة الحسن والحسين الى ابيهما صلوات الله عليهم لعدم
لانا انما نفينا حاجة المعصوم الى امام يكون لطفا في ارتفاع القبيح منه ولم ننف حاجته



وقد يمكن الاستدلال على عصمة
في غير هذا الوجه من تعليمه وتوقيفه وغير ذلك
الامام بعد التعذر بالشرائع بان بقاء قد ثبت انه حافظ الشرع وحجة فيه وان الامر ربما انتهى
في الشريعة او بعضها الى ان يكون هو المؤدي لها عن النبي صلى الله عليه وآله ومن كان بهذه الصفة
فلا بد من عندنا وعند محصلي خصومنا من وجوب عصمته وكيف يحفظ الشرع من ليس بمعصوم
او يثق باداء من ليس بمامون فان قيل الا كان جاز كون الامير وجميع خلفاء الامام
غير معصومين فلم لا جاز مثل ذلك في الامام قلنا انما كان خلفاؤه غير معصومين احتاجوا
الى الامام وهو امام الكل والامام نفسه لا رئيس له ولا يد فوق يده فلو كان غير معصوم لكان نصبه
علة الحاجة الى الامام من غير نصبته له وهذا لا يجوز والذي يدل على وجوب النص
عليه من بعد ثبوت عصمته ان العصمة لا يجوز ان يصل البشر الى من كان نعليها بالاختيار و
دليل لهم عليها مجرى غيرها ان النص مما فيها واجب مجرى ما هو مصلحة من افعالنا الشرعية
في انه لا بد من نص عليه وليس لاحد ان يقول جوزوا ان يكلفنا الله تعالى
اختيار المعصوم اذا علم انه لا يتفق منا ان لا نختار الا المعصوم واعلمنا بذلك وذلك
ان المانع من هذا هو المانع من ان يكلفنا اختيار الشرائع والانبياء بغير دليل مميز وبعلمنا
انه لا يتفق منا الا اختيار المصالح ومن صفة النبي صلى الله عليه وسلام عليه وآله وبعد فان
تكليف ما دليل عليه ولا امارة مميزة للمكلف قبيح ولا يخرجه من القبح العلم بوقوع ما هو
الغرض بالايقاع على ان المكلف يفتقر الى دليل مميز قبل ان يفعل ليختار ما له الصفة المطلوبة
وعلم بعد وقوع الفعل بصفته بعلمه لا يغني عنه لانه لا يحتاج بعد وقوع الفعل الى التمييز و
انما يحتاج بعد وقوع الفعل الى التمييز انما يحتاج الى ذلك قبل الفعل وامامته
الذي يدل على انه اعلم الخلق باحكام الشريعة فهو انه امام فيها ورئيس في الشرع وقبيح
في العقل ان يجعل المفضول رئيسا لمن هو افضل منه فيما كان رئيسا فيه يدل على ذلك ترتيب
المتوسط في الخط على احسن الناس خطا في الخط والمتبدي في الفقه على مثل ابي حنيفة
وان فيه في الفقه وقد احكمنا هذا كله في الكتاب الشافي وبينا الفرق بين حسن تكليف
المؤمن من لا يعلمه اذا كان متمكنا من العلم به والفرق بين جعله رئيسا فيما لا يعلمه

وان كان قادرا على التوصل الى علمه وان الاول جائز حسن والثاني قبيح ولهذا حسن
ان تحلف الكتابة بمن ليس بعالم بها في الحال اذا تمكن من التوصل الى علمها ولا يحسن قياسا
على ذلك ان يجعل رئيسا فيها من لا يعلمها وان كان قادرا على تعلمها وليس يلزم
على ما اوجبناه من علمه باحكام الشرائع ان يكون عالما بالصنائع والمهن وتركيب الادوية
وعقد الحلوى لان ذلك كله مما لا تعلق له بما كان رئيسا فيه ولا توجب رياسته العلم به فاذا
قيل كيف يرجع في شيء من ذلك الى غيره والخطأ جائز عليه قلنا لا يمتنع رجوعه في
ذلك الى من يخطئ ويكون فعله هو صوابا كما يرجع في الاحكام الى الشهود وان جاز ان يكذبوا
ومن ارتكب انه لا يقبل شهادة من يجوز عليه الخطأ وان لا امارة على الصادق من الشهود ظنا
منه ان خطأ الشهود يتعدى اليه في حكمه بشهادتهم لا يحصل ما يقوله لان احد الامرين منفصل
من الاخر وليس يتعدى الخطأ في الشهادة الى الحكم بتلك الشهادة لانه غير ممتنع ان يعلم الله تعالى
ان المصلحة في الحكم بالشهادة مع تجويز الخطأ على الشاهد فيكون الحكم صوابا وان اخطأ
الشاهد لان الحكم بشهادته منفصل عن شهادته ويجوز حسن احدهما وقبح الاخر وقد ارتكب
قوم من اصحابنا بهذه الطريقة الزمهم مخالفوهم ان يكون الامام عالما بكل شيء وان يكون عالما
بنفسه فان قيل يلزمكم ان يكون خلفاء الامام على الحكم عالمين بجميع اركان الشريعة
ومشاركين الامام في ذلك قلنا ليس خلفاء الامام رؤساء في جميع الدين وكل اليهم من ذلك
كل ما هو الى الامام ولهذا وجب عليهم الرجوع فيما لا يعلمونه الى الامام او ينازعونه فيه والامام عام
الولاية في الدين ولذلك وجب عموم علمه واما الذي يدل على ان الامام افضل الامة واكثرها
ثوابا فهو ثبوت كونه اماما في جميع الدين ورئيسا في الشرع كله فلا واجب عقلي ولا عبادة
شرعية الا وهو الرئيس فيها والامام لدخول ذلك كله في جملة الدين الذي هو امام في
جميعه فهذا يقتضي ان يكون افضل من الامة في هذا كله ولا يجوز ان يكون افضلهم ظاهرا
دون ان يكون اكثر ثوابا منهم لان هذا انما يجوز ويمكن اذا لم نقطع على عصمته وجوزنا ان يكون
ظاهره بخلاف باطنه واذا ثبتت عصمته وجب القطع على مساواة الظاهر للباطن وانه اكثر

ثوابا وعلى هذه الطريقة اعتمدنا في الكتاب الشافي ويمكن الاعتراض عليها بان العصمة انما تقتضي ان
باطن الامام كظاهره في الاخلاص والقربة بافعاله وليس يمتنع وان كان اكثر فضلا في ظاهر افعاله من رعيته
ودلت عصمته على مساواة باطنه لظاهره في افعاله ان يكون في جملة رعيته من هو انقص منه فضلا في
الظاهر منه وان كان اكثر ثوابا كانه يكون مثلا اقل صلوة نافلة او صوم نافلة منه في الظاهر وان كان ثوابه
على ذلك القليل العدد في الظاهر يزيد على ما هو اكثر عددا منه فان الثواب انما يكثر ويقل بحسب الوجوه
التي تقع عليها دون كثرة عدد الافعال ويمكن نصرة هذه الطريقة بان يقال اذا ثبت وجوب كون
الامام اقوى حالا في عدالته وافعاله الشرعية من جميع رعيته وانا لو اخترنا رئيسا على قوم لما اخترنا الا
من هو افضل ظاهرا من رعيته ولو كان سبيل لنا الى العلم بالتفاضل في الثواب لما اخترنا الا من
هو اكثر ثوابا فان الفضل الممكن التوصل اليه مراعى فيمن نصبه رئيسا وحيث لم يمكن العلم عدلنا الى
الظن واذا كان الله تعالى هو المتولي لاختيار الامام والنص على عينه وهو عالم من البواطن وكثرة
الثواب وقلته مما لا يصح ان نعلم سواه وجب فيما يجري نظيره من كثرة الثواب ان يكون عالما به وهذا
يقتضي فضل الرئيس في الثواب قطعا وهذه الجملة تقتضي ان يكون العلم بوجوب النص على الامام
متقدما للعلم بكونه اكثر الامة ثوابا وان لا يستدل بوجوب فضله في الثواب على وجوب النص عليه
على ما نصرناه في الشافي ومن قوي ما يعتمد عليه في الامام ذهب الى وجوب كونه
اكثر ثوابا من رعيته فالقطع بوجوب عصمته وتجويز كونه مفضولا في الثواب خارج عن الاجماع وكل
قول يمنع الاجماع منه فهو باطل وهذه الطريقة راجعة الى مجرد العقل وان كانت مبنية على ان الاجماع
حق لانا نعلم بالعقل ان الامام الزمان لا يجوز انفكاكه من رئيس معصوم فاجماع اهل كل زمان لابد
من كونه صوابا وحجة لان المعصوم في جملته ومما يمكن ان يستدل به على انه لابد من
ان يكون الامام اكثر الامة ثوابا انه قد ثبت كونه حجة في الشرع وان الشرع ربما جرى فيه ما لا مرجع
الا الى قول الامام في بيانه مجرى الرسول صلى الله عليه وآله فكما اوجبنا نحن ومخالفونا في الرسول صلى الله عليه وآله
ان يكون افضل من امته في الثواب لاجل التنفير وكونه حجة فيما يعلم من جهته فالواجب في الامام
مثل ذلك والقوم يعترفون لنا بان الامام متى ثبت كونه حجة في الشرع وجب له من الفضل والعصمة
ما للرسول وقد دللنا على وجوب ذلك واما الذي يدل على كونه اشجع من رعيته انه رئيس
عليهم فيما يتعلق بجهاد الاعداء وحرب اهل البغي وذلك متعلق بالشجاعة فيجب ان يكون اقواهم حالا في ذلك

كما قلنا في العلم عيره لان من شغلن الرسرلان يكون افضل من الرعية فيما كان رئيسا لهم لما قدمنا
بيانه من قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان افضل فيه **واما** كونه
ممن لا يد فوق يده ولا رئيس عليه فالمرجع فيه الى عرف الشرع لان اسم الامام فيه لا يطلق الا
على رئيس لا رئيس عليه ولذلك العلم بانه واحد في الزمان لان المرجع فيه الى الاجماع وليس في
العقل وجوب ذلك **فان قيل** البين في صحة كلم من يذهب الى ان الامام يجب ان يكون عالما
بكل شيء وكاملا في كل فضيلة **قلنا** ما لا تعلق له بالدين والشرع ولا بما هو رئيس فيه لا يجب ان
يكون عالما به **واما** كونه اعقلهم فيرجع الى جودة الراي وقوة العلم بالسياسة والتدبير وقد
بينا وجوب كونه كذلك وكونه اصبح الخلق وجها غير واجب لانه لا تعلق له بشيء مما بانه ورد بابانه
الا انه لا يجوز ان يكون مشوه الصورة فاحش الخلقة كما لا يجوز ذلك في الرسول لاجل التنفير

فصل في الدلالة على وقوع النص بامامة امير المومنين علي

من قوي ما اعتمد عليه في ذلك انا قد دللنا على ان الامام لا بد من كونه مقطوعا على عصمته فاذا
اختلف الناس في الامام بعد النبي صلعم فمنهم من اثبت الامامة لامير المؤمنين عليه السلام بالنص ومنهم من اثبت
الى ابي بكر على اختلاف فيه فطائفة تثبتها له بالنص واخرى وهم الجل والجمهور تثبتها بالاختيار
والفرقة الثالثة في الاصل تثبت الامامة في العباس رضي اما بالنص او بالارث واجمعت الامة لهما على ان العباس
وابا بكر غير مقطوع على عصمتهما فخرجا من هذا الاجماع عن ثبوت الامامة لهما فلم يبق الا ان يكون الامام
بعده بلا فصل امير المومنين علي عليه السلام لانه لو كان غيره لخرج الحق عن الامة باسرها فانه لا احد من الامة
يذهب الى ان الامامة بعده بلا فصل سوى ما ذكرناه **دليل اخر** واقوى من هذه الطريقة
انه قد ثبت وجوب عصمة الامام وكل من اوجب عصمة الامام قطع على ان الامامة بعد النبي صلعم
بغير فصل لامير المومنين علي عليه السلام فالقول بان الامام غيره مع ان العصمة واجبة في الامام ليس بقول
لاحد من الامة **دليل اخر** ويدل على ذلك قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون وقد ثبت ان لفظة وليكم في الاية تفيد من كان

ان المشار اليه هو

اولى بتدبير اموركم ويجب طاعته عليكم وثبت ايضا ان قوله تعالى والذين امنوا امير المومنين علي
وفي ثبوت ذلك وضوح النص عليه بالامامة فاما الذي يدل على ان لفظة ولي تفيد ما ذكرناه
فهو الرجوع الى اللغة فمن تاملها علم ان القوم نصوا على ذلك لانهم يقولون هذا ولي المراة
اذا كان يملك تدبير انكاحها والعقد عليها ويقولون في عصبة المقتول انهم اولياء الدم لان
اليهم المطالبة بالقود والعفو ويصفون السلطان بانه ولي امر الرعية ومن يرشح للخلافة
ولي عهد المسلمين **وقال** المبرد في كتابه الموسوم بالعبارة عن صفات الله تعالى اصل تاويل
الولي الذي هو اولى اي احق ومثله المولى واذا كنا قد بينا احتمال لفظة ولي لما ذكرناه
من المعنى فلا بد من الدلالة على انها في الاية تفيد ذلك دون غيره من وجوه ما يحتمله والذي
يدل على ذلك ان الكاف والميم في قوله تعالى وليكم لا يخلو من ان يراد بهما جميع المكلفين
من مومن وكافر او الكفار دون المومنين او المومنين على العموم دون الكفار او بعض المومنين فان كان
المراد جميع المكلفين من مومن وكافر فمعلوم ان الكفار لا يجوز ان يتولاهم في الدين ويتولى
نصرتهم فيه وانما يليق ذلك بالمومنين ويجوز ان يتولى تدبير امورهم ويملك التصرف فيهم فعلى هذا
القسم لا يجوز ان يكون المراد بلفظة ولي الا الاحق ما يرجع الى فرض الطاعة وتولي التدبير و
بهذا الوجه بعينه يبطل ايضا القسم الثاني **واما** القسم الثالث فكيف يجوز ان
يريد باللفظ جميع المومنين على العموم ومن جعله تعالى وليا لهم قد وصفه بالايمان في قوله
والذين امنوا فثبت ان المراد بعض المومنين حتى يصح ان يكون فيهم ولي ومولى واذا ثبت هذه
الجملة ووجدنا الله تعالى اثبت لنا الولي لنا على وجه يقتضي التخصيص ونفى معنى هذه الولاية عن
غيره لان لفظة انما يقتضي ما ذكرناه في اللسان العربي لانهم انما الفصاحة للجاهلية وانما
النحو من جهة البصريين وانما لك عندي درهم ولا يريدون الا ما ذكرناه ومن نفى الحكم عمن عدا
المذكور ولا شبهة في الفرق بين قول قائلهم لك عندي درهم وبين قوله انما لك عندي درهم
انما يكون الفرق بين القولين لما بيناه من ايجاب لفظة انما النفي للحكم عمن عدا المذكور
واذا تقرر هذه الجملة لم يجز حمل لفظة ولي على الموالاة في الدين والمحبة لانه لا تخصيص

وانما [illegible] من [illegible] علينا
[illegible] بين [illegible]
[illegible]

في هذا المعنى لمؤمن دون آخر والمؤمنون كلهم مشتركون في هذا المعنى قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم أولياء بعض وإذا فسد حمل اللفظة على الموالاة في الدين لم يبق إلا الوجه الآخر وهو التحقق
بالتدبير وما يقتضي فرض الطاعة لأنه لا يحتمل اللفظة إلا الوجهان فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر
فأما الذي يدل على أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه هو المعني بقوله والذين آمنوا فهو
أن كل من ذهب إلى أن المراد بلفظة ولي في الآية ما يرجع إلى معنى الإمامة يذهب إلى أنه صلوات الله عليه المقصود
بها بالآية بل المنفرد بمعناها ولا أحد من الأمة يذهب إلى أن لفظة ولي في الآية تقتضي ما ذكرناه ويذهب
مع ذلك إلى أنه صلوات الله عليه ما عني بها أو عني سواه معه بها ومما يمكن أن يستدل به
على ذلك أن الرواية وردت من طريق الخاصة والعامة بنزول هذه الآية في أمير المؤمنين عليه السلام لما
تصدق بخاتمه في حال ركوعه والقصة في ذلك مشهورة وهذا أيضا يدل على توجه الآية إليه عليه السلام
وليس لأحد أن يطعن بأن لفظة الذين آمنوا لفظ جمع ولا يجوز أن يتوجه إلى أمير المؤمنين عليه السلام
على سبيل الانفراد وذلك أن أهل اللغة بلفظ الجمع على الواحد بلفظ الجمع على سبيل التعظيم قال
الله تعالى إنا أرسلنا نوحا وإنا نحن نزلنا الذكر والسماء بنيناها بأيد وهو تعالى واحد ويقول أحد
الملوك فعلنا وصنعنا إنما يريد نفسه ... ويقول العربي وقد سئل من فعل كذا وكذا فيقول الذين
فعلوا كذا وإنما يشير إلى واحد وليس يمتنع أن يكون استعمال لفظة الجمع في واحد تفخيما و
تعظيما على سبيل الحقيقة ولو سلم أنه مجاز لوجب حمله بالدليل على ما ذكرناه لأن كل من ذهب إلى
أن لفظة ولي في الآية تقتضي ما يرجع إلى فرض الطاعة أفرد أمير المؤمنين عليه السلام بمعناها فأما الطعن
بأن لفظة يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة يقتضي الاستقبال فكيف يكون عبارة عما مضى فغلط
لأن لفظ يفعلون وما جرى مجراها مما يدخله زوائد المضارعة ليست خالصة للاستقبال وإنما هي مشتركة
بين الحال والاستقبال وإنما تخلص للاستقبال بدخول سين أو سوف فإذا حملنا لفظة يقيمون ويؤتون
على الحال والاستقبال وإنما حملناها على ما هي حقيقة فيه ويمكن وجه آخر وهو أنه لا اختلاف في أن دون صح
الله تعالى أحدث القرآن قبل مبعث النبي صلعم بزمان طويل وكل لفظة فيه تنبئ عن الفعل يصح أن يكون
للاستقبال وإنما نحتاج إلى ما جاء بلفظ الماضي وهو للاستقبال فأما تأول من الزمنا أن يكون
معنى الركوع في الآية معنى الخشوع والخضوع دون التطاطؤ المخصوص فمبطل لأن هذه اللفظة وإن

كانت

كانت في أصل اللغة محتملة فقد اختصت في العرف الشرعي بالانحناء المخصوص حتى إنهم
متى أطلقوها لم يفهم في الشرع إلا هو دون غيره ولا يجوز أن يريد بقوله تعالى وهم راكعون أن هذه
شيمتهم وعادتهم ولا يكون حالا لإيتاء الزكوة وذلك أن المفهوم من قول أحدنا إن
الجواد من جاد بماله وهو ضاحك وفلان يغشى إخوانه وهو راكب الحال دون غيرها من المعنى الذي
ذكروه على أن قوله تعالى يقيمون الصلوة قد دخل فيه الركوع فإن لم يحمل قوله تعالى وهم راكعون كعو
على أنه حال لإيتاء الزكوة وحملناه على أن من صفتهم الركوع كان ذلك كالتكرار والتأويل
المفيد أولى مما لا يفيد وقولهم إنه صلوات الله عليه لو تصدق في حال الركوع لكان قاطعا للصلوة
غير صحيح لأن من الجائز أن يكون صلوات الله عليه أشار إشارة خفية إلى السائل فأخذ السائل
الخاتم من يده ويجوز أن يكون رمى به إليه فالعمل اليسير لا يقطع الصلوة وقد قيل إن الكلام
في الصلوة كان مباحا ونزول الآية بمدحه صلوات الله عليه والثناء عليه وتقريظه يدل على أنه
ما فعل ذلك على وجه يقتضي قطع الصلوة ومن دفع ذلك بأن الزكوة لم تكن واجبة على
أمير المؤمنين عليه السلام من فقره فمبطل لأنه غير ممتنع أن يجب عليه صلوات الله عليه في وقت من
الأوقات زكاة أدنى مقادير النصاب وليس ذلك مقتضيا لليسار لا سيما إذا انقطع ولم يستمر
وقد قيل إنه غير مسلم أن لفظة الزكوة في الآية تقتضي الواجب دون النفل
ولا يمتنع أن يكون عبارة عن الصدقة على سبيل النفل لأن الزكوة مأخوذة
في اللغة من النماء والطهارة وهذا المعنى يليق بصدقة الواجب والنفل
جميعا **دليل** آخر وهو ما روي من تقرير النبي صلى الله صلوات الله و
سلامه عليه وآله الست أولى بكم من أنفسكم فلما أجابوه بالإقرار رفع بيد
أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليهما وقال عاطفا على كلامه الأول فمن كنت مولاه
فهذا مولاه وفي روايات أخر فعلي مولاه فأتى صلوات الله وسلامه عليه وآله
بكلام ثان يحتمل لفظه معنى الجملة الأولى التي قدمها وإن كان يحتمل لغيره فوجب
أن يكون يريد باللفظة المحتملة المعنى المصرح به في الكلام المتقدم الذي خرج صلعم
حر إذا أوجب صلعم كونه أولى بهم من أنفسهم فهو إيجاب الطاعة صلع

ونعقود امرهم فيهم وهذا تصريح بنص الامامة فان قيل دلوا على صحة الخبر ثم على ان
لفظة مولى تحتمل الاولى ثم على ان المراد في الخبر بهذه اللفظة هو الاولى دون سائر الاقسام ثم
على ان فائدة اولى ترجع الى معنى الامامة قلنا اما العلم بصحة هذا الخبر فهو كالعلم بسائر
الامور الظاهرة من الحوادث والغزوات وحجة الوداع نفسها فان كان العلم به ضروريا
على ما مضى عليه قوم فالخبر بالغدير مثله وكل من خالط اهل الاخبار وسمع الروايات لا يفرق
في وقوع العلم له بين جميع ما ذكرناه وبعد فان الشيعة الامامية تتواتر خلفا عن سلف بهذا
الخبر واكثر رواة الحديث يروونه بالاسانيد المتصلة وجميع اصحاب السير نقلوه ومصنفوا صحيح
الاحاديث ذكروه فقد شارك هذا الحديث الاخبار الظاهرة واستبد بما ليس لها ~~عن البلدان~~ بعم
لان الاخبار على ضربين ضرب لا يعتبر في نقله الاسانيد المتصلة كالاخبار عن البلدان والحوادث العظام
والضرب الاخر يعتبر فيه اتصال الاسانيد وخبر الغدير قد حصل فيه الوجهان وكمل له الطريقان وايضا
فان العلماء كافة مطبقون على قبوله وانما اختلفوا في تاويله وما فيهم من دفعه وتشكك فيه
وما حكي عن ابن ابي داود السجستاني من دفع هذا الخبر بالجملة وقد حكي عنه التبري مما قرف به
وقيل ان السجستاني لم ينكر الخبر نفسه وانما انكر كون المسجد الذي بغدير خم
الطريق من دفعه الخبر وقد اعتمد في صحة هذا الخبر ما
على متقدم الزمان ولو ثبت انه مخالف لما التفت الى خلافه لشذوذه
تظاهرت به الرواة من احتجاج امير المؤمنين عليه السلام يوم الشورى لما عدد فضائله ومناقبه والامر في ذلك
ظاهر وان احدا من الحاضرين ما دفع عن ذلك ولا عن شيء احتج به من فضائله فقد صار ذلك اجماعا
منعقدا واما الدليل على ان لفظة مولى من جملة اقسامها ما احد محتملاتها اولى فالامر فيها ظاهر
لمن له ادنى مخالطة لاهل اللغة وان العلم بانهم يستعملون هذه اللفظة في اولى كالعلم بانهم يستعملونها
في ابن العم وما ينكر احد كون الاحد من الامر الاخر وقد استقصينا الكلام في هذا الموضع في جملتنا بما
المعروف بالشافي وحكينا عن علماء اهل اللغة مثل ابي عبيدة معمر بن المثنى الى من تاخر زمانه من
ابي بكر محمد بن القسم الانباري وابي عمر غلام ثعلب انهم صرحوا باحتمال لفظة الاولى وعددوا ذلك من
اقسامها فلا معنى للتطويل بذكره والامور الظاهرة لا يحتاج الى الاغراق في كشفها واما
الذي يدل على ان لفظة مولى في الخبر لم يرد بها الا الاولى دون باقي اقسامها فهو ان من عرف اهل اللغة

العربية

١٠٦

العربية اذا قدموا جملة مصرحة وعطفوا عليها بكلام محتمل ما تقدم التصريح به ويحتمل غيره لم يجز ان يريدوا
بالمحتمل الا المعنى الاول الا ترى ان احدهم اذا قال وقد اقبل على جماعة وله عبيد عدة انتم
عارفون بعبدي فلان ثم قال فاشهدوا ان عبدي حر لوجه الله تعالى لم يجز ان يريد بلفظة عبدي الثانية
الا العبد الذي صرح بذكره في كلامه دون غيره من سائر عبيده فصارت لفظة عبدي بعد وقوعها
هذا الموقع مختصة بعد ان كانت محتملة لو وقعت في غير هذا الموضع وليس لاحد ان يطعن
فيما ذكرناه بان الاختلاف في جواز عطفه على المقدمة مصرحا بالاولى يرجع الى ثبوتها لانه لو قال بعد
تقرير عرض الطاعة فاحبوا عليا او انصروه او تبعوه في حيز وجه لكان كلاما صحيحا واتفاقا في موقعه
والجواب عن هذا الطعن انا ما انكرنا ان يستانف بعد هذا التقرير كلاما لا يتعلق
بما تقدم بالطاعة والامامة اذا لم يات بلفظ محتمل لذلك وانما انكرنا ان يعطف بلفظ محتمل لما تقدم
وان احتمل غيره ثم لا يريد به المعنى المتقدم وهذا لا يجدونه في قوله فانصروا عليا او صلوا على اله عليه
او شيعوه فان قيل المثال الذي ذكرتموه لا يشبه خبر الغدير وانما يشبهه ممن قرر على
معرفة عبد له مخصوص ثم عطف على هذا التقرير بقوله فعبدي حر ان يريد غير العبد الاول لانه لو
اراد غيره لم يكن في تقديم المقدمة فائدة ولا للكلام الثاني تعلق بالاول والمقدمة في خبر الغدير
فائدة صحيحة وان عطف عليها ما هو يناسبها بان يقول فانصروا عليا او فعلوا كذا وكذا
من ضروب الافعال لانه امرهم بما يجب طاعته بعد ان قررهم على الطاعة ووجوبها وهذا لا
يجدونه في المثال الذي ذكرتموه قلنا يمكن ان يجعل في مقدمة المثال الذي اوردناه فائدة
ويحصل تعلقا بين المعطوف والمعطوف عليه فيقول لو ان رجلا اقبل على جماعة فقال انتم
تعرفون صديقي زيدا الذي ابتعت منه عبدي فلانا ويصفه باخص صفاته واشهدتكم على
انفسنا بالمبايعة ثم قال عقيب كلامه هذا فاشهدوا انني قد وهبت له عبدي لم يجز ان يريد بلفظة
عبدي الثانية الا ما اراد بلفظة عبدي الاولى وان كان متى لم يرد ذلك يكون لمقدمته فائدة و
لبعض كلامه تعلق ببعض الا ترى انه غير ممتنع ان يريد بما اورده مما قدمه من ذكر العبد او التعريف
الصديق به ويكون وجه التعلق بين الكلامين انكم اذا كنتم قد شهدتم علينا بكذا فاشهدوا بكذا
ولو صرح بما قدرناه حتى يقول بعد المقدمة المذكورة فاشهدوا انني وهبت له عبدي فلانا ويذكر غير

من تقدم ذكره من العبيد ويكون وجه حسن كلامه ما ذكرناه فثبت بهذه الجملة صحة ما اعتمدناه عليه الكلام
وقد استوفيناه فيما ان في الكلام على هذه النكت وذكرنا مثالا آخر وهو ان يقبل مقبل
على جماعة فيقول الستم تعرفون ضيعتي الفلانية ثم يقول عاطفا على الكلام فاشهدوا ان
ضيعتي وقف ومعلوم انا لا نفهم من كلامه الا وقفه للضيعة المتقدم ذكرها وان كان له ضياع كثيرة
وقد كان جائزا ان يصرح بخلاف ذلك فيقول بعد تقريره على معرفة الضيعة المعينة فاشهدوا ان ضيعتي
التي تجاورها وقف فيصرح بوقف غير ما سماه وعينه ويكون وجه التعلق بين الكلامين وفائدة
المقدمة الاولى التجاور بين الضيعتين فقد ثبت ان ليس كل ما يحسن التصريح به يجوز ان يراد مع اللفظ
المحتمل فاما الذي يدل على ان فائدة لفظة اولى يرجع الى معنى الامامة ووجوب الطاعة
فهو ظاهر استعمال اهل اللغة لانهم يقولون السلطان اولى بتدبير رعيته وتصرفهم وولد الميت
اولى بميراثه من كثير من اقاربه والمولى اولى بعبده والمراد بجميع ذلك ملك التدبير والتصرف وفرض الطاعة
ولا خلاف بين اهل التفسير في قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم ان المراد به انه اولى بطاعتهم و
تدبير امورهم ومعلوم انه لا يكون اولى بتدبير الامة الا من كان اماما لهم ومفترض الطاعة عليهم
فان قيل لفظة اولى لا بد فيها من اضافة حتى تفيد واضافتها الى انه اولى
بتدبير امورهم كاضافتها الى انهم اولى بان يوالوه ويعظموه ويحبوه فمن اين لكم ان المراد به اولى بهم
بطاعتهم وتدبير امورهم على ما ادعيتموه دون الوجه الآخر قلنا الظاهر من اطلاق قولهم
فلان اولى اختصاص بالتدبير والامر والنهي لا سيما اذا انضاف الى ذلك انه اولى به من نفسه وان جاز ذلك
ان يستعملوا هذه اللفظة مضافة الى شيء مخصوص فيقولوا بمحبته ونصرته ومع الاطلاق لا يفهم الا ما ذكرناه
فان موضوع الكلام يقتضي ان امير المؤمنين صلوات الله عليه اولى بنا ~~في التدبير والتقريب~~ فيما كان النبي صلعم
اولى بنا فيه واذا كان صلوات الله وسلامه عليه وآله اولى بنا في التدبير والتصريف ووجوب الطاعة
وجب بحكم العطف ومخرج الكلام ان يكون امير المؤمنين عليه السلام اولى بنا في ذلك ويكون صلوات الله عليه بتقديم
ما قدمه وترتيب ما رتبه يستغني عن ان يقول من كنت اولى به من كذا وكذا فعلي صلوات الله عليه اولى
به فيه كما انه صلى الله عليه وسلامه عليه وآله بتقديم ما قدمه استغنى عن ان يصرح في الكلام المعطوف
بلفظة اولى واقام مقامها لفظة مولى ومما يدل على ما ذكرناه ان القائل من اهل العربية اذا قال فلان

وفلان

بنیاد محقق طباطبایی

وفلان وذكر جماعة شركائي في متاع وصفه وعينه ثم قال عاطفا على الكلام فمن كنت شريكه فزيد
شريكه فانه يقتضي ظاهر الكلام انه يريد انه شريكه في المتاع الذي وصفه وعينه ومتى اراد غير ذلك كان
ملغزا معميا فان قيل فمن اين لكم عموم وجوب طاعته في جميع الامور لجميع الخلق
فجوابنا ان النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله اوجب لامير المؤمنين عليه ما هو واجب له بحكم موضوع الكلام
فاذا عمت طاعته صلعم جميع الامور وجميع الخلق وجب مثل ذلك لامير المؤمنين عليه وايضا فكل من اوجب
بخبر الغدير فرض الطاعة وولاية التدبير عم بذلك كل الامور وجميع الخلق

تقدم جو

صلعم

طريقة اخرى في الاستدلال بخبر الغدير

اذا علمنا انه لا بد من ان يريد معنى من المعاني التي تحتملها لفظة مولى في العربية وابطلنا ما عدا الاولى بالطاعة
والتدبير ثبت ما اردناه ومعلوم بغير شبهة انه لم يرد المعتق ولا المعتق ولا الحليف والمالك والجار والصهر و
الامام والخلف والقرين فذلك اظهر من ان يدل عليه ولا يجوز ان يريد ابن العم لانه معلوم بالضرورة والعادة
في بيانه وجمع الناس له ولا يجوز ايضا ان يريد الموالاة في الدين والنصرة فيه او ولاء العتق لانه معلوم من
دينه صلعم وجوب تولي امير المؤمنين ونصرتهم وقد ورد الكتاب بذلك وليس يحسن ان يجمع الامة في تلك الحال و
على ذلك الوجه ويعلمهم ما هم مضطرون الى علمه من دينه وكذلك ولاء العتق معلوم انه لبني العم قبل الشريعة
وبعدها وقول ابن الخطاب في الحال على ما شاعت به الرواية لامير المؤمنين عليه اصبحت مولاي
ومولى كل مؤمن ومؤمنة يبطل ان يكون المراد ولاء العتق فلم يبق من الاقسام الا انه اراد الاولى بتدبير
الامة وامرهم ونهيهم ومن كان بهذه الصفة فهو الامام فان قيل ما انكرتم ان يكون المراد
وجوب الموالاة على القطع على الظاهر والباطن على ما ذهب اليه مخالفوكم وقالوا ان هذه منزلة جليلة تفوق
الامامة قلنا اما هذا الطعن فلا يجوز ان يتوجه على الطريقة الاولى التي بينا فيها
ان المراد بلفظة مولى في اللغة لا ايجاب الموالاة على الباطن لم يجز حمل اللفظة عليه لانه لم يكن حملها على
ما عداه لما بيناه من ايجاب المطابقة بين معنى لفظة مولى ومعنى المقدمة فاما اذا استعمل هذا السؤال على
طريقة التقسيم وهي الثانية فالجواب عنه انه لا يجوز حمل لفظة مولى على ما لا تحتمله في اللغة ولا ذكره
العموم في اقسام معاني هذه اللفظة والموالاة على القطع على الباطن لا يعرفه اهل اللسان ولا عدوه
من اقسام هذه اللفظة وانما يعرفون الموالاة والنصرة على الظاهر وكل من تولى نصرة غيره سموه مولى

من غير اعتبار البواطن وانما يوالي المؤمنون بعضهم بعضا على هذا الوجه والذي قاله المخالف غير معروف ولا معهود فاذا قيل لنا جوزوا ان يكون المراد بلفظة مولى على طريق التفهيم ما ذكرناه لان هذا المعنى وان لم يكن من موجب اللغة ومقتضى وضع اللفظة فقد يجوز ان يراد بهذه اللفظة موالاة مخصوصة قلنا الجواب الواضح عن هذه الشبهة ان كل من جوز ان يكون معنى الامامة مستفادا من الخبر ومن جوز ذلك من الذاهبين الى النص قطع عليه و تجويز ذلك مع عدم القطع عليه خارج عن اجماع الامة ويمكن ان يجاب عن ذلك ايضا بان حمل الالفاظ العربية على المعنى الذي وضع لها في العربية اولى من حملها على ما لم يوضع فيها وهو كالزيادة والالحاق وقد عدا النقوم لا ولى بالتدبير من اقسام ما تحتمله لفظة مولى ولم يفعلوا ذكر في الموالاة على الظاهر والباطن فاما قول المخالف ان هذه المنزلة تفوق الامامة فغلط لان الامامة تشتمل على الامرين حيث كان الامام عندنا لا بد من ان يكون معصوما ومما يبطل حمل اللفظة في الخبر على الموالاة في الدين اما على القطع او على الظاهر ان النبي صلوات الله وسلامه عليه واله كذلك جعل جعل امير المؤمنين صلوات الله عليه مولى لنا كما انه صلعم كذلك ولم يقل من كان مولى لي فهو مولا لعلي و المولى هو المتولي النصرة لان من يتولى نصرته فلم يبق الا ان المراد انه تعالى فمن كنت بان بنصرني فعلي اولى بان ينصره وحينئذ يعود الامر الى ان المراد بلفظة مولى في الخبر الاولى ولا يكون احد اولى بان ينصره وبعينه ويكون له المزية في هذا المعنى على ما يجب للمؤمنين بعضهم على بعض من ذلك الا من هو مفروض الطاعة كالنبي والامام فان قيل الخبر يقتضي لظاهره ايجاب ما اوجبه امير المؤمنين صلوات الله عليه في الحال غير متراخ والامامة لا سيما على ما قررتموه من ان الكلام يقتضي ان احكام ما وجب للنبي صلوات الله وسلامه عليه واله من عموم الطاعة في الامور كلها والامامة ثابتة لامير المؤمنين صلوات الله عليه وعمومه الاحوال العموم الامور الامة واذا لم يكن في الحال صلوات الله عليه اماما فيبطل حمل الخبر على الامامة واختص بما يجب له في الحال قلنا اذا سلمتم ان ظاهر الخبر يقتضي اثبات فرض الطاعة والامامة في الحال جاز ان نعدل عن الظاهر بالدليل القاطع ولما اجمعت الامة على انه لا امام مع النبي صلعم عدلنا عن الظاهر في هذه الاحوال واوجبنا

مراد في [illegible] الذي [illegible] يجوز ان يكون معنى الامامة [illegible]

١٠٨ واوجبناها بعد وفاته صلعم لانه لا مانع من ذلك والظاهر يقتضيه ويمكن ان يجاب عن ذلك ايضا بان فرض الطاعة في الحال واجب لامير المؤمنين عليه السلام كما هو واجب للنبي صلعم لانه بعد هذا الخبر خليفة له صلعم ومفروض الطاعة على امته ولا يجب ان يسمى اماما لان هذا الاسم مختص بمن لا يد فوق يده ومن كان رئيسا غير مرؤوس الا ترى ان امراء الامصار في ايام النبي صلعم تجب طاعتهم ولم يسموا ائمة للعلة التي ذكرناها فان قيل على الوجه الاول اذا لم توجبوا الامامة في الحال وانما حجزوا ان يكون واجبة له صلعم بهذا الخبر بعد عثمان قلنا انما نثبت الامامة في الحال واخرجناها من عموم ما يقتضيه ظاهر الخبر لمانع معقول ليس بثابت بعد وفات النبي صلعم بلا فصل فيجب ان نثبتها بعد الوفاة بلا فصل بغير فصل وايضا فان الاجماع يمنع من اثبات امامته عليه السلام بعد عثمن بالنص لان الامة بين قائلين فقائل يذهب الى ان امامته صلوات الله عليه بعد عثمن تثبت بالاختيار وهم كل من خالف الشيعة وقائل يذهب الى ان امامته صلوات الله عليه تثبت في تلك الحال بنص متقدم اوجب كونه اماما عقيب وفات الرسول صلوات الله وسلامه عليه واله فلا احد من الامة يوجب له عليه السلام الامامة بعد عثمن بنص يختص بتلك الحال دليل اخر مما دل على نصه صلوات الله وسلامه عليه واله على امير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة قوله صلعم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وظاهر هذا الكلام يقتضي انه عليه السلام جميع منازل هرون من موسى الا ما اخرجه من الاستثناء من النبوة وكان معلوما في نفسه من اخوة النسب ومن المعلوم ان من منازل هرون من موسى عليهما انه كان خليفته في احوال غيبته على امته وانه لو بقي بعده لخلفه عليهم فيجب ان اوجب هذا الخبر ثبات امير المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبي صلعم ان يكون هو الامام بعده والخليفة على امته فاما الذي يدل على صحة هذا الخبر فهو جميع ما دللنا به على صحة خبر الغدير بعينه فلا وجه لاعادته واما الذي يدل على ان هرون عليه السلام لو بقي بعد موسى عليه السلام لكان خليفته على امته فهو انه قد ثبت خلافته له عليهم في حال حيوته فلو بقي الى حال الوفاة لم يجز خروجه عن تلك المنزلة وتغير حاله فيها لانه يقتضي التنفير عنه عليه السلام ولا بد من ان يجنب الله تعالى انبياءه صلوات الله عليهم كل ما يقتضي التنفير ولا شبهة في اقتضاء ذلك

لما ذكرناه لان خلافة هرون عليه لاخيه صلوات الله عليهما منزلة في الدين جليلة ورتبة فيه رفيعة توجب تعظيما وتبجيلا وفي خروجه عنها لا محالة تنفير لا شبهة في حصوله فان قيل اذا كان انما يمنع من تغير حال هرون عليه في خلافته لاخيه عليهما السلام على امته بعد وفاته انما هو التنفير والتنفير انما يمنع فيه عليه من حيث كان نبيا فهو من احكام النبوة واستثناء النبوة اخراج لها ولجميع احكامها قلنا اكثر ما في النبوة ان تكون كالسبب في استمرار خلافة هرون عليه لاخيه عليه لو بقي بعد وفاته وليس يمتنع ان يشارك في المؤثر فيه من ليس بمشارك في المؤثر الآخر الا ترى ان احدنا لو قال لوصيه اعط من مالي فلانا كذا وكذا او عين على مبلغ بعينه وقال انه يستحق هذا المبلغ من ثمن مبيع ابتعته منه ثم قال وانزل فلانا منزلته واجره مجراه فان ذلك يجب ان يعطى من قيمة مبيع او ارش جناية وذكر وجها يخالف الاول وجب على الوصي ان ينظر بينهما في العطية ولا يخالف بينهما من حيث اختلفت جهة استحقاقهما وهذا يوجب لامير المؤمنين صلوات الله عليه الخلافة للنبي صلوات الله عليه واله بعده فانه كما كان يجب لهرون عليه ما يرجع الى النبوة من تحريم التنفير وليس يمتنع ان نرتب الدليل في الاصل على وجه آخر فنقول قد ثبت كون هرون عليه مفترض الطاعة على امة موسى عليه لشركته له في النبوة ولو لم يثبت استخلافه له في حيوته ووجوب طاعتهم له من هذه الجهة ولو بقي بعده لاستمر وجوب طاعته عليهم لا محالة لانه لا يجوز خروجه عن النبوة وهو حي واذا اوجب النبي صلى الله عليه لامير المؤمنين عليه منازل هرون من موسى صلوات الله عليهما وعدل المنازل جملتها ولا اعتبار بوجوبها لمكان النبوة في هرون عليه لانا قد بينا ان اختلاف اسباب المنازل لا يؤثر في هذا الباب وليس فرض الطاعة مما لا يجب الا للنبي صلى الله عليه فيكون نفي النبوة نفيا لهذا الحكم بل قد يشارك النبي صلى الله عليه في فرض الطاعة من ليس بنبي كالامام والامير واذا انفصلت هذه المنزلة من النبوة جاز حصولها لمن جعل له مثل منازل هرون من موسى عليهما السلام وان لم يكن مشاركا له في سببها واذا الزمنا على هذه الطريقة التي اسلفناها ان يكون امير المؤمنين عليه مفترض الطاعة على الامة في حال حيوة النبي صلى الله عليه كما كان هرون عليه كذلك في حيوة موسى صلوات الله على نبينا وعليه فجوابنا لو خلينا وظاهر الكلام لاوجبنا ذلك غير ان الامة مجمعة على انه صلوات الله عليه واله لم يكن مشاركا للنبي صلى الله عليه في فرض الطاعة على الامة في جميع احوال حيوته حسبما كان عليه هرون عليه في حيوة موسى عليه ومن جعل له عليه فرض الطاعة في حيوة الرسول صلى الله عليه جعل ذلك بعد

الاستخلاف في احوال الغيبة فان قيل ظاهر قوله صلى الله عليه انت مني بمنزلة هرون من موسى يقتضي كون المنازل مستفادة من موسى عليه والا فلا معنى للاضافة وفرض الطاعة لاجل النبوة غير متعلق بموسى عليه فلا يجب اضافته اليه قلنا هذا السؤال لا يلزم على طريقتنا الاولى التي بيناها على استخلاف موسى عليه لهرون عليه واوجبنا استمرار الخلافة له بعد الوفاة لو بقي اليها وانما يجب ان نبين الجواب عن السؤال على الطريقة الثانية فنقول ليس القول يقتضي ان تكون المنازل من موسى عليه وانه سبب فيها وانما يجري ذلك مجرى قول احدنا فلان مني بمنزلة ابي واخي وقد علمنا ان ذلك لا يقتضي كون الابوة والاخوة به ومن جهته وانما المعنى ان محلك عندي وحالك معي في الاعظام والاكرام كمحل ابي وحاله معي ولهذا يطلقون هذا القول في الجمادات وما لا سبب يكون من جهته فيقولون منزلة دار زيد من دار عمرو وبمنزلة دار خالد من دار بكر ومنزلة بعض اعضاء الانسان منه كمنزلة عضو آخر وانما يقصدون تشابه الاحوال وتقاربها ولولا ما ذكرناه لما حسن استثناء النبوة من جملة المنازل ومعلوم ان النبوة لم تكن لهرون عليه من جهة موسى عليه فان قيل فمن اين لكم عموم اللفظ لجميع المنازل وانتم لا تقولون بالعموم قلنا عن هذا السؤال جوابان احدهما ان دخول الاستثناء في اللفظ يدل على ثبوت ما عداه ولم يتناوله لان الحكيم الذي يريد البيان والافهام اذا ذكر جملة مشتملة على اشياء كثيرة ثم استثنى بعضها دل استثناؤه على انه مريد لما بقي لانه لو لم يرده لاستثناه فكان الاستثناء قرينة تدل على عموم الكلام الكل ما لم يتناوله الاستثناء والجواب الآخر ان كل من ذهب الى ان الخبر يتعدى المنزلة الواحدة حمله على عموم المنازل كلها الا ما اخرجه الدليل على اختلافهم في تفصيل المنازل وعددها لان في الامة من قصر الخبر على منزلة واحدة لاجل السبب الذي يدعى خروج الخبر عليه او غير ذلك فاذا فسد قول من قصر الخبر على المنزلة الواحدة لما سنبينه وجب حمله على عموم جميع المنازل بالاجماع الذي اشرنا اليه والذي يدل على بطلان قصر الخبر على منزلة واحدة لاجل السبب الذي يدعى من ارجاف المنافقين بانه صلى الله عليه خلفه بالمدينة استثقالا له وجوه منها ان اكثر ما يقتضيه السبب مطابقة الخبر له وليس يجب المطابقة نفي التعدي ومنها ان السبب الذي يدعى غير معلوم وانما وردت به رواية واحدة اما ابطال ارجاف المنافقين

او الاستخلاف في غيبة السفر على ما ادعى لقبح الاستثناء لان دخول الاستثناء يشعر بتناول الكلام لجملة حتى صح ان تخرج بعضها ولفظ منزلة في الخبر غير مقتضي لمنزلة واحدة بل هو اشارة الى جنس المنازل بدلالة الاستثناء الذي ذكرناه ولان العادة جارية بان يقول القائل منزلة فلان مني كمنزلة فلان وان اشار الى منازل كثيرة والعلماء لا يكادون يقولون منازل فلان مني كمنازل فلان لانهم ارادوا الجنس او اعتقدوا ان ذا المنازل الكثيرة قد حصل له مجموعها كالمنزلة الواحدة والجملة المتفرعة على غيرها فان قيل ما هو مقدر غير واقع من خلافة هرون عليه السلام لاخيه عليهما السلام بعد وفاته لو بقي اليها لا يوصف بانه منزلة وانما يوصف بذلك ما هو ثابت حاصل ولو جاز وصف ذلك على التقدير بانه منزلة لجاز ان تسمى صلوة سادسة لو تعبد الله تعالى [illegible] قلنا قد تعلق صاحب الكتاب المغني بهذه الشبهة ونقضناها وغيرها عليه في كتابنا الشافي واستقصينا في فلكها الى ابعد الغايات وفي الجملة لا يمتنع وصف المقدر بانه منزلة اذا كان له سبب استحقاق ووجوب حاصلا ثابتا الا ان الدين المشروط المتوقع حلوله يوصف بانه حق ودين كما يوصف بذلك الدين الحاضر الثابت في الحال ولو ان قائلا قال فلان مني بمنزلة زيد من عمرو في جميع احواله ثم علمنا ان زيدا قد بلغ من الاختصاص بعمرو والمكانة عنده الى غاية لا يسأله معها شيئا من امواله الا اجابه اليه لم يكن لمن شبه حاله بحاله وقد سأل صاحبه درهما ان يمنعه ويعتذر بان هذا امر مقدر وليس بثابت بل يوجب عليه كل من فهم كلامه عطية الدرهم لثبوت العلم بان من شبه حاله بحاله لو سأل درهما لاعطيه والصلوة السادسة لا توصف الآن بانها شرع لانه لم يثبت لها سبب استحقاق ولا وجوب بل سبب وجوبها مقدر كما انها في نفسها مقدرة وليس كذلك ما ذكرناه ولو قال صلوات الله وسلامه عليه وآله صلوا بعد سنة صلوة سادسة لوجب ان توصف بانها من الشرع الآن وان كان وقوعها منتظرا على انا لو سلمنا تبرعا ان المقدر لا يوصف بانه منزلة لتم كلامنا من دونه لان استحقاق هرون عليه السلام للخلافة لاخيه صلوات الله عليه بعد وفاته ثابت في حال حيوته ويجب وصفه بانه منزلة لثبوته وحصوله وذلك كاف لنا فيما قصدناه وان تركنا المضايقة في وصف الخلافة بعد الوفاة بانها منزلة على التقدير والتصرف في الخلافة غير استحقاق الخلافة وقد ثبت لهرون كلا الامرين مع انتفاء الآخر كالوصية المستحقة التي يجب بعقدها استحقاق

التصرف

التصرف بعد الوفاة ولا استحقاق في الحال ثابت يصح وصفه بانه منزلة وان كان التصرف متاخرا فان قيل اذا علقتم المقدر منزلة فانفصلوا ممن الزمكم ان يكون هذا الخبر دالا على نفي الامامة عن امير المؤمنين عليه السلام لان من المعلوم ان هرون عليه السلام لم يخلف موسى عليه السلام بعد وفاته واذا كانت منزلة هرون قد جعلت لامير المؤمنين عليه السلام فيجب ان لا يكون اماما بعده قلنا هرون عليه السلام وان لم يبق بعد موسى عليه السلام فقد دللنا على انه لو بقي لخلفه في امته وان هذه منزلة تعد من جملة منازله بانه منزله واذا جعل مثل هذه المنزلة لامير المؤمنين عليه السلام وبقي بعد النبي صلى الله عليه وآله فواجب ان يكون اماما بعده وخليفته في امته ولا يخرج من ذلك ان هرون لم يبق الى بعد وفاة موسى عليهما السلام بهذه الحال لانه لم يبق اليها وجرى ذلك مجرى ان يقول احدنا لوكيله اعط زيدا في كل شهر اذا جاءك دينارا فلم يأخذ الدينار وحضر عمرو طالبا للدينار لم يكن للوكيل منعه ولا الاعتذار بان زيدا المشبه [illegible] حالك بحاله ما حضر ولا اخذ الدينار بل تلزمه العطية عند كل عاقل لان كل واحد منهما يجب ان يعطى اذا طالب ولا يمنع الحاضر المطالب لاجل تاخر الآخر عن الحضور وبعد فان النفي وما يجري مجراه لا يصح وصفه بانه منزلة وان صح وصفه بالسبب استحقاق ثابت بذلك وان كان مقدرا لانه لا يصح فيمن علم فلان من فلان ان يجعل ذلك على انه ليس باخيه ولا شريكه ولا وصيه ولا على ما جرى مجراه ذلك من النفي فان قيل لو اراد ايجاب الامامة بعده لقال انت مني بمنزلة يوشع بن نون من موسى عليه السلام لانه كان الامام بعده قلنا هذا اقتراح في الادلة واذا كنا قد دللنا على ايجاب الخبر باللفظ المروي على النص بالامامة بعده فليس لاحد ان يعترض في العدول عنه دليلا الى مثله وايضا فان النبي صلى الله عليه وآله قصد الى امرين في امير المؤمنين عليه السلام احدهما استخلافه اياه في حيوته والآخر ايجاب الامامة له بعد وفاته فيجب ان يشبهه بمن له المنزلتان وهو هرون عليه السلام دون يوشع بن نون المختص باحد الامرين المنزلتين وايضا فان هرون عليه السلام كان له مع الخلافة في حيوة اخيه واستحقاق مثل ذلك بعد وفاته الفضل العظيم على قوم موسى عليه السلام والتقدم على جميعهم ولم تكن هذه المنزلة ليوشع واذا اراد النبي صلى الله عليه وآله ايجاب هذه المنازل لامير المؤمنين عليه السلام

هرون ع

شبهه بهرون دون يوشع وايضا فان خلافة موسى عليهما السلام نطق بها القرآن وظهرت
في جميع المسلمين وليس كذلك خلافة يوشع له بعد وفاته فاذا اراد النبي صلعم ايجاب الخلافة له عليه
على الوجه الاوضح الاظهر **طريقة اخرى في الخبر على النص** قد ثبت بلا شبهة ان
هرون كان خليفة لاخيه موسى عليهما السلام في حيوته على قومه ومفترض الطاعة على جميعهم وان
هذه منزلة له صحيحة ثابتة واذا جعل النبي صلعم قد استثنى ما لم يرده من المنازل ومن منزلة النبوة
بعده دل هذا الاستثناء على ان ما لم يتناوله الاستثناء حاصل لامير المؤمنين عليه بعد النبي صلعم
واذا ثبت الخلافة التي كانت لهرون في الحيوة لامير المؤمنين عليه بعد وفات النبي صلعم فقد ثبت الامامة
بالنص واما اوجبنا في الاستثناء ما ذكرناه لان من حق الاستثناء ان يطابق المستثنى منه ولا
يخرج من الكلام الا ما لو لم يستثنى لدخل في الجملة الاولى دخول الاضمار يتبين ذلك ان القائل اذا
قال ضربت غلماني الا زيدا في الدار والا زيدا فاني لم اضربه في الدار يريد الظاهر على ان ضرب غلمانه
وقع في الدار ولو لم يكن الضرب وقع في الدار لكان ذكر الدار في الاستثناء كذلك كذلك كل ما
تشتمل عليه الجملة الاولى من تقسيمه وغيرها واذا كانت المطابقة بين الاستثناء والمستثنى منه
معتبرة وجب ان نعتبر في الخبر ما لا بد من تقديره ليطابق الاستثناء المستثنى منه **فنقول**
انه صلوات الله وسلامه عليه واله اراد انت مني بعدي بمنزلة هرون من موسى في حيوته الا انه لا نبي
بعدي واستغنى ايراد لفظة بعدي في الجملة الاولى لدلالة ورودها في الاستثناء على
ارادتها في صدر الكلام وجرى ذلك مجرى المثال الذي ذكرناه لانه لا فرق بين ان نقول
ضربت غلماني الا زيدا في الدار وبين ان نقول ضربت غلماني في الدار الا زيدا في دلالة الكلام
على ان الضرب وقع في الدار وان كان تارة يدل على ذلك ذكر الدار في الجملة المستثنى منها وتارة
يدل عليه ذكر الدار في جملة لفظ الاستثناء وعلى هذه الطريقة لم يقصد النبي صلعم الى
جعل مثل منازل هرون من موسى عليهما السلام في اوقاتها لامير المؤمنين صلوات الله عليه وانما
جعل له صلعم في حال مخصوصة ما كان لهرون في حال اخرى وليس ذلك بمنكر لانه صلعم لو
صرح بذلك لكان الكلام صحيحا غير متناقض **فان قيل** من اين لكم لفظة بعدي اريد
بها حال الوفاة وما تنكرون ان يكون المراد بها بعد نبوتي **قلنا** قد اجاب اصحابنا
عن ذلك بان هذه اللفظة اذا وقعت هذا الموقع لم يفهم منها الا حال الوفاة واجروها

مجرى

مجرى قول القائل انت وصيي بعدي ومستحق مالي للفقراء بعدي والجواب المعتمد عن هذه
الشبهة انا اذا سلمنا ان المراد بها بعد نبوتي فقد تم ما قصدناه لان احوال الحيوة واحوال الوفاة
الى تمام الساعة مستحق الوصف بانه بعد نبوته صلعم فيجب ان يكون امير المؤمنين عليه اماما بعده
في جميع هذه الاحوال لموجب مطابقة الاستثناء للمستثنى منه الا ما اخصه دليل قاطع فان قيل
لنا فيجب ان يكون هذا الخبر غير موجب لمنزلة ثابتة في الحال على الوجه **جوابنا** اما من قطع
على ان لفظة بعدي مستعملة لحال الوفاة خاصة فانه يقول ما يزيد هذا الخبر الا على النص
بالامامة بعد الوفاة وان كان من يستحق هذه المنزلة لا بد من ان يكون في الحال على امور من الفضل
والعصمة ولم يحيص بعض ذلك ظاهر الخبر **واما** من حمل لفظة بعدي على عموم احوال
الحيوة والوفاة فيما يستحق الوصف بانه بعد النبوة فانه يذهب الى ان الخبر موجب لاثبات
كل المنازل الا ما يتناوله الاستثناء في جميع الاحوال التي هي بعد النبوة من حيوة ووفاة ويوجب
انه صلوات الله وسلامه عليه وآله امام في جميع هذه الاحوال الا ما قام عليه دليل فيخرجه منها
دليل اخر على النص والذي يدل على هذا ما تنقله الشيعة وتتواتر ذلك ص
به خلفا عن سلف من ان النبي صلوات الله وسلامه عليه واله نص على امير المؤمنين صلوات الله عليه
بالامامة واستخلفه على الامة وقال انت هذا خليفتي من بعدي واخرى سلموا عليه بامرة
المؤمنين وما جرى مجرى ذلك من الفاظ النص الصريح الذي يسميه الشيعة جليا وقد علمنا ان
الشروط التي ذكرناها في الخبر الصدق حاصلة فيهم بل في اهل بلد واحد من بلادهم فانهم
قد بلغوا في الكثرة الى لا يجوز ان يتفق بعضهم منهم الكذب عن مخبر واحد ولا ان يتواطؤا على الكذب عنه
لان كثرتهم تحيل ذلك ولانهم لو تواطؤا مع بعد الديار بالمكاتبات والمراسلات لظهر ذلكم وعرف
وما خفي الاستحالة مع تتبع اعدائهم لهم وتنقيب عن احوالهم وطلبهم لمعايبهم واما
دخول الشبهة واللبس فمامون فيما خبروا عنه ومعلوم ارتفاع الشبهة عما خبروا عنه
لانهم خبروا عن مدرك مسموع وانما يدخل الشبهة فيما طريقه الاستدلال وهم عارفون
بالقائل بعينه والقول نفسه بعينه ومميزون لهما وكل اسباب دخول الشبهة زائلة والذي يدل
على ان سلف الشيعة في نقل هذا النص كخلفهم انه نقل هذا الخبر لو حدث بعد فقد وقوي
بعد ضعف او ذكر الاحتجاج به بعد ان لم يكن مذكورا لظهر ذلك لمستقل الحال وعرف ما خفي

مع المخالطة والملابسة والتشيع الذي من لا اعداء لعثراتهم وهفواتهم كما عرفت بحكم العادات كل مقالة
حدثت وديانة نشأت وسبب حدوث ذلك والسبب في اظهاره من رجال اهل تلك المقالة حتى عينت عليهم
باسمائهم وصفاتهم وكل هذا مفقود في نقل الشيعة للنص وما يدعيه مخالفوهم من ان الاحتجاج
بالنص الجلي اول من اثاره واحدث الاحتجاج به ابن الراوندي لانه ظن ومن بغير برهان
وقد وجدنا الاحتجاج بهذا الضرب من النص في كتب الشيعة المتقدمة بزمان طويل لابن الراوندي
كابن ميثم وغيره من شيوخهم وبعد فلو كان ابن الراوندي هو المبتدي بذلك لعلم ضرورة هذا
من حاله كما علم ابتداء ابن كلاب بمقالته والخوارج بمذاهبهم وكل فرقة ناشية حادثة بمقالة
قيل لو كان خبر هذا النص حقا لوقع العلم الضروري لوجوب فيما تنقله الجماعات الكثيرة
او قيل لكم من غير ذكر الضرورة لوجب ان يكون العلم به كالعلم بالهجرة وبدر وحنين والبلدان
وما هو يجري ذلك قلنا اما الاخبار فقد بينا عند كلامنا في الاخبار من هذا الكتاب انه
لا دليل يقطع به على ان العلم الحاصل عندها ضروري بل يجوز في العلم بالبلدان وما اشبهها ان يكون مكتسبا
كما يجوز ان يكون ضروريا وبينا ان في الاخبار ما يقطع على ان العلم به عن اكتساب [illegible] كالخبر عن معجزات
النبي صلعم سوى القران وخبر النص الجلي واذا كان طريق العلم بصحة الخبر الوارد بالنص الجلي هو الاستدلال
فالسبب في ارتفاع الضرورة علم المخالف به انه لم يستدل على صحته ودخلت عليه شبهة في طريقه ولا عجب في ارتفاع
العلم فيما طريق العلم به الاستدلال وانما نعجب من ذلك في علم الاضطرار على انا اذا كنا نجوز ان يكون العلم
بالبلدان وما اشبهها من الحوادث ضروريا يفعله الله تعالى لمجرى العادة ومن شان العلم الذي يفعل بالعادة
عند اخبار جماعة ان يفعل مثله عند اخبار كل من جرى مجراهم والا ادى ذلك الى التشكك في بلدان [illegible]
على ما عرفناه وحوادث غير ما علمناه فان قيل لنا فما الذي اقتضى هذا ارتفاع العلم الضروري
بالنص وانتم تجيزون ان يكون في مخبر الاخبار ما يعلم ضرورة والجواب عن ذلك ما تقدمت
اشارتنا اليه في باب الكلام في الاخبار من انه غير ممتنع ان يكون الله تعالى اجرى العادة بان يفعل العلم
الضروري عند خبر الجماعات متى خلوا من تكذيب للخبر ورده او اعتقاد لبطلانه ونزاع فيه ومتى جرى
شيء مما ذكرناه لم يفعل العلم الضروري وهذا غير منكر لان مرموقوف على اختيار مختار وان يعتبر
فيه من الشروط ما تقتضيه المصلحة وليس بامر موجب فيراعى وقوع موجبه على كل حال فان كان العلم
بالبلدان ضروريا فالشيء في انه لم يجر العلم بهذا النص الجلي مجراه ما ذكرناه وليس لاحد ان

بالبلدان

ص يطعن

ان يقول فيما ذكرناه بان هذه الطريقة تقتضي ارتفاع العلم الضروري بالبلدان وما اشبهها لان السمنية
يكذب بذلك وتدفعه وذلك انا ما نعرف سمنيتنا ولا رأينا قط ولا ناظرنا ولا من كان قبلنا بالمدد
الطوال منتسبا الى هذا المذهب وانما ذكرت هذه المقالة في كتب المقالات وكلا شبهة في ان هؤلاء القوم
خالفوا في صفة العلم الحاصل عند سماع هذه الاخبار وادعوا انه ظن وليس بعلم يقين كما قلناه في
السوفسطائية ثم نقلب هذا الكلام عليهم فنقول اذا اجريتم العلم بهذا النص اذا كان حقا مجرى
العلم بالبلدان والحوادث العظام مما من شأن كل شيء علم وقوعه اذا وقع هذا العلم الجلي
الذي وصفتموه ان يعلم انتفاؤه اذا انتفى على هذا الوجه من الظهور والوضوح فما بالنا لا نعلم نحن
وانتم ان النبي صلى الله عليه وسلم واله لم ينص على امير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة كما نعلم انه لم ينص على
ابي هريرة بالامامة وانه لم ينص على قبلة تخالف الكعبة وصوم شهر غير شهر رمضان وكيف لم يجر العلم
بنفي النص الذي يدعيه الامامية جميع من عمه بنفي امر النص علينا بها وكيف لم يكن علمهم بعشر مخالفينا
في النص بان هذا النص لم يكن كعلمكم بنفي النص على قبلة اخرى وصوم شهر رمضان اخر في الجلاء والظهور
واذا جاز ان ينتفي النص عن امر ويعلم انتفاؤه عن بعضها قوم دون اخرين ولا احد من الظهور دون حد
جاز ان ~~ينتفي النص~~ ايضا ان يقع النص على امرين فيعلم العلم باحدهما وان لم يجر العلم بالاخر ويظهر العلم
باحدهما وان لم يظهر العلم بالاخر واذا جعلتم مخالفة العلم بالنص على امير المؤمنين عليه السلام للعموم ما ذكرناه دليلا
على بطلانه وقلتم لو كان حقا لساوى العلم بسائر ما وقع عليه النص فما فصلوا بينكم وبين من جعل
كون ما يدعى من العلم بانتفاء النص على امير المؤمنين عليه السلام مخالفا للعلم بانتفاء جميع ما عددناه دليلا
دليلا على صحة النص وقال لو كان باطلا لساوى العلم ببطلانه العلم ببطلان سائر ما انتفى النص عنه وليس
يعز مثل الكلام الان ان يرتكبوا القول بانهم يعلمون ضرورة انتفاء النص على امير المؤمنين عليه السلام كما يعلمون
انتفاءه عن ابي هريرة وكما يعلمون انتفاء قبلة اخرى وحوادث عظام غير معروفة فيقابلهم مثل ذكر
ولا يحسنا خلافهم فيه كما لم يحسنهم خلافنا فيما ادعوا انه ضرورة او يفرقوا بين الامرين فليس يفزعون
الى ما ذكرناه او ما يمكننا ان نتعلق بمثله ونعتذر في عدم مساواة العلم بالنص لغيره بنظيره
فان قيل افرقوا بينكم فيما تدعونه من النص بالامامة على امير المؤمنين عليه السلام وبين البكرية

المدعية على النص بالامامة على ابي بكر والعباسية التي تدعي النص على العباس بعض تلبس الفرق
بيننا وبين البكرية في ادعاء النص على ابي بكر من وجوه اولها ان البكرية لا يساوي في الكثرة و
العدد اهل بلد واحد من البلدان التي تضم القائلين بالنص على امير المؤمنين عليه السلام بل لا يساوون
اهل محلة واحدة من محالهم وسوق من اسواقهم وما رأينا في اعمارنا من اهل هذه المقالة احدا
وانما حكيت مقالة البكرية في المقالات كما ذكر كل شاذ وعقل من اهل هذا المذهب وفي جملة البلدان
امصار كثيرة يغلب عليها وقد تقدم الاجماع لابتداء هذه المقالة وتأخر انقطاعها فكيف يساوي من
هذه صفته قد من طبق الشرق والغرب والبر والبحر والسهل والجبل ولم تخل بلدة ولا قرية من ذاهب الى
هذا المذهب وفي جملة البلدان امصار كثيرة يغلب عليها اهل هذا المذهب حتى لا يوجد فيها مخالف لهم
الا الشاذ النادر فالمساواة بين الامامية والبكرية مكابرة ظاهرة وثانيها انا قد بينا حجج
الذاهبين الى النص على امير المؤمنين عليه السلام واوضحنا عن اعيانها للعلم بذكر الالفاظ التي تقتضي التصريح
بالنص والاستخلاف والالفاظ التي توجب ذلك وان كان فيها مثل التأمل ضرب من الاشتراك والاحتمال كخبر
يوم الغدير وتبوك وما تجد البكرية نصا تدعيه يقتضي الامامة بظاهره ولا فحواه وبيننا وبينهم الاعتبار
والاخبار واكثر ما يحكى عنهم التعلق باخبار احاد ضعيفة غير سليمة من طعن وقدح ولو كان فيها صريح
الاستخلاف لكان لا يعول على مثلها مع انه لا طريق الى العلم بها ثم هذه الاخبار لو سلمناها لهم وصححت لكان
لا شبهة فيها للمدعي للامامة لانهم تعلقوا بتقديمه اياه في الصلوة وما يروونه من قوله صلعم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وان الخلافة من بعدي ثلثون سنة وقد بينا في الكتاب الشافي وغيره من كتبنا
ان شيئا من ذلك لا يقتضي الامامة ولا الاستخلاف وانه ابعد شيء عن النص بالامامة وثالثها ان ظاهر اقوال
وافعال ابي بكر تدل على انه غير منصوص عليه فمن ذلك احتجاجه على الانصار في السقيفة لما تنازعوا في الامر بما رواه
عن النبي صلعم الائمة من قريش فلو كان منصوصا عليه بالامامة لاحتج بالنص دون غيره وليس لاحد
ان يدعي ان الاحتجاج بان نصاب الامامة في قريش اولى من الاحتجاج بالنص على ابي بكر لان النص عليه لا يرفع
طمع الانصار ومن ليس من قريش في الامامة مستقبلا وما احتج به يحسم الطمع من غير قريش في الامامة وذلك
انه كما ان في عدوله عن ذكر نصاب الامامة اطماعا في الامامة لمن لا يستحقها ففي عدوله ايضا
عن ذكر النص عليه بعينه اطماع لغيره من قريش في الامامة لا يستحقها واذا كان في الاقتصار على كل واحد

لامرين

لامرين من خلال فقد كان يجب ان يجمع بينهما لينفي الاعراض كلها فلا مانع له من ذكرهما وليست حاله في
ذلك كحال امير المؤمنين عليه السلام في العدول عن الاحتجاج بالنص ولا ذكره لان امير المؤمنين عليه السلام
ما حضر قبل الامر شيئا في السقيفة ولا اجتمع مع القوم ولا ناظرهم في الامامة ولا نوظر ولا خاصم
فيها ولا خوصم وكل ذلك كان من ابي بكر فالا احتج بالنص دون ما ليس بنافع فان قيل
لنا فما الشبهة في انه عليه السلام لم يحضر السقيفة ويحاج القوم وبيان زعمهم فمنكم من الخلة
في ذلك ما لا يمكن ذكره في ابي بكر من اقواله وافعاله الدالة على عدم النص فمن قوله يوم السقيفة
في عمر وابي عبيدة بايعوا اي الرجلين شئتم وقوله لجماعة المسلمين اقيلوني
وكيف يستقيل من الامامة من استحقها بنص الرسول صلعم لا من جهة اختيار الامة وقوله
وقد حضرته الوفاة وددت اني كنت سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازعه اهله
ورابعها وقوع اقوال من غيره تدل على فقد النص عليه فمنها قول عمر لما
حضرته الوفاة ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني ابا بكر وان اترك فقد ترك
من هو خير مني يعني النبي صلعم وقوله ايضا لابي عبيدة امدد يدك ابايعك حتى
امتنع من ذلك ابو عبيدة وقال ما لك في الاسلام فهة غيرها وخامسها ان
النص بالامامة على ابي بكر لو كان حقا لوقع العلم به ولاشاعة نقله وروايته الى حد
العلم بكل امر ظاهر ويجري في العلم به مجرى نص ابي بكر على عمر ونص عمر على اهل الشورى و
نظاير ذلك من الامور الظاهرة الفاشية التي لا يجحدها عاقل ولا يشك فيها محصل
وانما قلنا ذلك لان اسباب الظهور كلها قائمة في هذا النص والموانع التي يذكرها
الشيعة من ظهور النص على امير المؤمنين عليه السلام منتفية فلا وجه لتقصيره في الظهور دون وقوع
فقدح العلم به عن سائر ما عددناه وسادسها ان الامة مجمعة على الطريق الى
عصمة ابي بكر وقد بينا فيما سلف ان الامام لا بد من كونه مقطوعا على عصمته فعلى ان
شيئا من القبائح لا يجوز ان يقع منه ومن ليس على الصفة الواجبة للامام لا يجوز ان ينص
النبي صلعم بالامامة عليه واما الفرق بين الامامية في قولها بالنص على

المدعية على النص بالامامة على ابي بكر والعباسية التي تدعي النص على العباس بعد قلنا الفرق
بيننا وبين البكرية في ادعاء النص على ابي بكر من وجوه اولها ان البكرية لا يساوي في الكثرة و
العدد اهل بلد واحد من البلدان التي تضم القائلين بالنص على امير المؤمنين عم بل لا يساوون
اهل محلة واحدة من محالهم وسوق من اسواقهم وما رأينا في اعمارنا من اهل هذه المقالة احدا
وانما حكيت مقالة البكرية من المقالات كما ذكر كل شاذ وغفل عن اهل هذا المذهب ~~وفي جملة البلدان~~
امصار كثيرة يغلب عليها وقد تقدم الاجماع لابتداء هذه المقالة وتأخر انقطاعها فكيف يساوي من
هذه صفته قد من طبق الشرق والغرب والبحر والبر والسهل والجبل ولم تخل بلدة ولا قرية من ذاهب الى
هذا المذهب ومن جملة البلدان امصار كثيرة يغلب عليها اهل هذا المذهب حتى لا يوجد فيها مخالف لهم
الا الشاذ النادر فالمساواة بين الامامية والبكرية مكابرة ظاهرة وثانيها انا قد بينا حجج
الذاهبين الى النص على امير المؤمنين عم واوضحنا عن ايجابها للعلم بذكر الالفاظ التي تقتضي التصريح
بالنص والاستخلاف والالفاظ التي توجب ذلك وان كان فيها بعد التامل ضرب من الاشتراك والاحتمال كخبر
يوم الغدير وتبوك وما يجد البكرية نصا يدعيه يقتضي الامامة بظاهره ولا فحواه وبيننا وبينهم الاعتبار
والاخبار واكثر ما يحكى عنهم التعلق باخبار احاد ضعيفة غير سليمة من طعن وقدح ولو كان فيها صريح
الاستخلاف لكان لا يعول على مثلها مع انه لا طريق الى العلم بها ثم هذه الاخبار لو سلمناها وصححت لكان
لا شبهة فيها المدعي الامامة لانهم تعلقوا بتقديمه اياه في الصلوة وما يروونه من قوله صلعم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وان الخلافة من بعدي ثلثون سنة وقد بينا في الكتاب الشافي وغيره من كتبنا
ان شيئا من ذلك لا يقتضي الامامة ولا الاستخلاف وانه بعيد عن النص بالامامة وثالثها ان ظاهر اقوال
ابي بكر تدل على انه غير منصوص عليه فمن ذلك احتجاجه على الانصار في السقيفة لما تنازعوا في الامر بما رواه
عن النبي صلعم الائمة من قريش فلو كان منصوصا عليه بالامامة لاحتج بالنص دون غيره وليس لاحد
ان يدعي ان الاحتجاج بان نصاب الامامة في قريش اولى من الاحتجاج بالنص على ابي بكر لان النص عليه لا يرفع
طمع الانصار ومن ليس من قريش في الامامة مستقبلا وما احتج به يحسم الطمع من غير قريش في الامامة وذلك
انه كما ان في عدوله عن ذكر نصاب الامامة اطماعا في الامامة لمن لا يستحقها ففي عدوله ايضا
عن ذكر النص عليه بعينه اطماع لغيره من قريش في الامامة لا يستحقها واذا كان في الاقتصار على كل واحد من

الامرين

الامرين اخلالا فقد كان يجب ان يجمع بينهما ليستوفي الاغراض كلها فلا مانع له من ذكره وليست حاله في
ذلك كحال امير المؤمنين عم في العدول عن الاحتجاج بالنص ولا ذكره لان امير المؤمنين عم
ما حضر قبل كل شيء في السقيفة ولا اجتمع مع القوم ولا ناظرهم في الامامة ولا نوظر ولا خاصم
فيها ولا خوصم وكل ذلك كان من ابي بكر فالا احتج بالنص دون ما ليس بنافع فاذا قيل
لنا فما الشبهة انه عم لم يحضر السقيفة ويحاج القوم وبينا زعمهم فسنذكر من العلة
في ذلك ما لا يمكن ذكره في ابي بكر ومن اقواله وافعاله الدالة على عدم النص قوله يوم السقيفة
مشيرا الى عمر وابي عبيدة بايعوا اي الرجلين شئتم وقوله لجماعة المسلمين اقيلوني
وكيف يستقيل من الامامة ما استحقه بنص الرسول صلعم لا من جهة اختيار الامة وقوله
وقد حضرته الوفاة وددت اني كنت سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازعه اهله
ورابعها وقوع اقوال من غيره تدل على فقد النص عليه فمنها قول عمر لما
حضرته الوفاة ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني ابا بكر وان اترك فقد ترك
من هو خير مني يعني النبي صلعم وقوله ايضا لابي عبيدة امدد يدك ابايعك حتى
امتنع من ذلك ابو عبيدة وقال مالك في الاسلام فهة غيرها وخامسها ان
النص بالامامة على ابي بكر لو كان حقا لوقع العلم به ولاشاعة النقل وروايته الى حد
العلم بكل امر ظاهر وجرى في العلم به مجرى نص ابي بكر على عمر ونص عمر على اهل الشورى و
نظاير ذلك من الامور الظاهرة الفاشية التي لا يجحدها عاقل ولا يشك فيها محصل
وانما قلنا ذلك لان اسباب الظهور كلها قائمة في هذا النص والموانع التي يذكرها
الشيعة من ظهور النص على امير المؤمنين عم منتفية فلا وجه لتقصيره في الظهور ووقوع
العلم به عن سائر ما عددناه وسادسها ان الامة مجمعة على الطريق الى
عصمة ابي بكر وقد بينا فيما سلف ان الامام لا بد من كونه مقطوعا على عصمته فعلى ان
شيئا من القبائح لا يجوز ان يقع منه ومن ليس على الصفة الواجبة للامام لا يجوز ان ينص
النبي صلعم بالامامة عليه واما الفرق بين الامامية في قولها بالنص على

امير المومنين عليه السلام بالامامة نص وجوه وبين العباسية الذاهبة الى ان النبي صلعم نص على العباس
بالامامة على وجوه اولـــهـــا ان العباسية فرقة شاذة منقرضة ما راينا في عصرنا هذا وما ادركت اعمارنا منهم
عالما بل ولا احدا ولولا ان الجاحظ نصر هذه المقالة وشيدها لما عرفت والمضاهاة في كثرة العدد و
التواتر بالخبر بينها وبين الامامية مكابرة ظاهرة فان الاجماع منقلع لهذه الفرقة ومتاخر عنها و
ثانيـــهـــا انا قد بينا وجه دلالة ما تحمله الشيعة على النص وان من جملته ما هو صريح او
ما هو كالصريح الذي لا يحتمل سواه وما يحكى عن العباسية في النص على صاحبهم اخبار احاد لا يثبت
بمثلها ولو ثبتت ما كانت بينها وبين النص نسبة مثل قوله صلعم ردوا على ابي ومثل ما روي من تشفيعه
صلوات الله عليه اياه في مجاشع بن مسعود السلمي وقد التمس البيعة على الهجرة بعد ان قال صلعم لا هجرة بعد
الفتح فاجابه صلعم الى شفاعته ومثل ما يدعونه من سبقه الناس الى الصلوة على الرسول صلعم عند وفاته وتعلقهم
بحديث الميزاب وحديث اللدود وما اشبه ذلك مما لا ظاهر فيه النص بالامامة ولا باطن ولا صريح ولا فحوى وانما
يدل على التفضيل والتقديم وشبهتهم الكبرى ان العم وارث له وانه وراثة المقام كما يستحق وراثة المال اثبته
وفساد ذلك ظاهر وان المقام لا يورث ولا هو من جملة الاموال الموروثة وعند اكثر الامة ان النبي صلعم غير موروث
المال ومن جعله موروث المال ذهب الى ابنته وازواجه هم المستحقون لذلك دون العم وثالثها قول
العباس رض لامير المومنين عليه السلام امدد يدك حتى يقول الناس عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان
ولو كان منصوصا عليه بالامامة لما قال هذا ولا تعرض له ورابعـــهـــا ان العقل قد دل على ان
الامام لا بد من ان يكون مقطوعا على عصمته واجمعت الامة على ان العباس رض لم يكن بهذه الصفة
فان قيـــل كيف يجوز ان يكون النص على امير المومنين صلوات الله عليه بالامامة حقا وقد
وقع في الاصل ظاهرا او يكتم ذلك ولا ينقله معظم الامة واكثرها وجمهورها والكتمان لا يجوز على مثل هؤلاء
بل لا يجوز على طائفة من طوائفهم ولو جاز على الجماعات الكتمان لجاز عليهم ان ينقلوا الكذب والباطل
مع الكثرة العظيمة قلنـــا لا يجب مخالفونا اصولهم اذا بلغوا الى الكلام في الامامة ولا خلاف ان ينقضوا صح
بينهم في ان الجماعات الكثيرة يجوز عليها الكتمان لما تعلمه اما لشبهة او لمواطاة او ما يقوم مقامها
من رغبة او رهبة لان ذلك كالشيء الجامع لها وانما لا يجوز الكتمان عليها اذا لم يجمعها عليه جامع فما
العجب من كتمان النص مع الدواعي الى كتمانه من رغبة ورهبة ودولة ورياسة وعداوة ومنافسة وشبهة
ايضا وكل شيء عددناه معلوم حصوله اذا فرضنا وقوع النص فانا لا نتكلم في سبب كتمانه الا وقد فرضنا

ووقوع النص وظهوره واما الشبهة فليس يمتنع دخولها على بعض الكاتمين لان المستضعفين
من العامة الذين لا يتمكنون من البحث اذا راوا اعراض صدورهم ووجوههم وذوي العلم والبحث منهم عن
نقله اشتبه الامر عليهم وظنوا انهم ما تركوا ذلك الا لسبب يقتضيه الدين فقلدوهم في العدول عن
نقله فاذا قيل لنا الكتمان وان جاز على الجماعات لاسباب تجمع على ذلك من مواطاة او رغبة او
رهبة فلا بد من ظهور هذه الاسباب كلها لا سيما على مرور الايام قلنـــا قد بينا في كتاب الشافي
ان في جملة اسباب الكتمان ما لا بد على مقتضى العادة من ظهوره كالمواطاة المترددة بين جماعات
او اكراه السلطان على الكتمان وترك النقل وان فيها ما لا يجب فيه هذا الظهور كالشبهة والعداوة
والحسد والمنافسة الخاصية وفي الجملة الاسباب التي يجوز ان يخص ولا يعم ولا يختلف في كل واحد
من الجماعة حتى يكون الداعي اليه في كل واحد يخالف داعي غيره من الجماعة واطلاق وجوب
الظهور غير واجب على ان السبب في الكتمان الذي قلنا بخفاء ظهوره وليس بواجب ان يعلم لا محالة
كونه سببا للكتمان لانه غير ممتنع ان يكون معلوما في نفسه وان لم يعلم كونه سببا وانما قلنا
ذلك لئلا يقال لنا اذا قلتم ان السبب في كتمان من كتم النص الذي تفردتم بنقله من الخلق الكثير
الذي لم يروه وهو انعقاد الرياسات المخالفات لموجبه وما يتصل بذلك من منافسة
ومعاداة للمنصوص عليه فيجب ان يعلم كون ذلك كله اسبابا للكتمان للمنصوص عليه لان العلم
بالسبب وان وجب فليس يجب العلم بكونه سببا لكل من علمه على الجملة وكيف يعلم هذا
سببا للكتمان من لا يعلم وقوع الكتمان ودخلت عليه شبهة في انه لم يكن وقد بينا في كتابنا
ان غاية ما يلزمنا على ما نقوله في كتمان كثير من الامة للنص ان يكون القران قد عورض
وكتم ذلك حتى لم ينقله احد ونظائر ذلك مما لم ينقله احد امثاله وقلنا هنا ان النص قد
كتمه قوم كثير وقد نقله خلق كثير ولا يشبه ذلك ما لم ينقله احد وما تقوله بشيء من معارضة
القران وما اشبهها وبينا ان العادة لم تجر بان يكتم جميع الامة شيئا ظاهرا حتى لا يرويه
منهم احد وان جاز ان يكتمه قوم لداع يدعوهم اليه ويرويه اخرون لداع يخصهم فان قيـــل
لو كان النص حقا لما بايع امير المومنين عليه السلام ابا بكر ومن كان بعده بالامامة ولا امسك عن طلب
حقه ومنازعة القوم فيه ولا دخل في الشورى ولا اخذ عطاءه من تحت ايديهم ولا افتاهم في الا حكام
مبتديا او مستفتيا فيها ولقال للعباس رض وقد قال له ادخل بنا الى رسول الله صلعم قبيل وفاته

حتى نسأله عن هذا الامر فيمن هو بعدي الخلافة فان كان فينا عرفناه وان كان في غيرنا وصينا به
كيف يقول ذلك والامر فيّ والنص عليّ ولو كان النص حقا لعرفه العباس ولم يقل من ذلك ما قال وكيف
صاهر عمر بن الخطاب على بنته وعندكم ان دفع النص كفر لا تجوز معه المناكحة وكيف قرّ احكام القوم
لما افضى الامر اليه وزالت التقية عنه التي تدعون عنها انها منعته من اظهارها في ايام الاول وكيف
لم يرد فدكا الى جهتها وعلى مستحقها وقد تمكن من ذلك ومجموع ما ذكرناه وتفصيله يدل على ان
النص لم يكن قلنا ان اردتم بما وصفتموه اليه صلوات الله عليه من البيعة الرضا بالقلب
والتسليم فعندنا كلا ذلك لم يكن وان اردتم الصفقة باليد واظهار الرضا فقد كان ذلك
بعد مطل شديد وتلوم طويل ثم وقع لايجاب الديانة والسياسة له وسنشبع الكلام على هذا
الفصل عند الكلام على امامة ابي بكر والرد على من ادعى وقوع الاجماع عليها واما بيعة
من كان بعد ابي بكر فالسبب في اظهارها هو السبب في الاولى والامساك عن المنازعة في الامر والمحاربة
عليه فسببه واضح لانه عليه السلام اذا رأى اقدام القوم على مخالفة الرسول صلى الله عليه وآله في نصبه بالامامة وتعيينه
على مستحقها وعدولهم عن وصيته وقضيته عدول جاحد لهما دافع لوقوعهما فاي طمع يبقى
في عودهم الى الحق بوعظ او تذكير وهل يبقى بعد ذلك الا الياس القوي من رجوعهم عن
امرهم والخوف الشديد من مباينتهم ومنابذتهم وليس لاحد ان يقول كل هذه الاسباب
مدعاة غير معلومة وذلك ان هذه الاسباب معلومة لا محالة ظاهرة غير مجحودة وانما الخلاف
في كونها اسبابا لما ذكرناه الا ترى ان عقدهم الامامة بالاختيار لمن عقدوها له واعراضهم
عن ذكر النص في تصريح او تلويح هو المعلوم واذا فرضنا كون النص على امير المؤمنين عليه السلام
حقا لان السائل لا يسأل فيقول كيف لم يطالب بحقه الا وقد فرض وسلم ان الامامة
حق له ومن كانت الامامة حقا له وقد جرى في خلاف الرسول صلى الله عليه وآله فيها ما جرى
مما لا يمكن دفعه ولا التغطية كيف يتمكن مع بعض ما عددناه فضلا عن كله من خطاب عليها
او منازعة فيها وهبوا ان الامر في سبب الامساك عن المجاهرة لم يكن ما ذكرناه ما المحيل المانع
من ان يكون صلوات الله عليه ظهر له من امارات الحال ما اقتضى غلبة الظن بان الديانة

والسياسة توجبان الامساك عن النكير وانه يعقب فسادا في الدين وضررا فيه لا يتلافى
واما الدخول في الشورى فلم يكن ايضا عن اختيار بل الجئ عليه السلام
الى الدخول فيها ولو امتنع منها لنسب الى اعتقاد ان الامر فيه وله وبعد ذلك فيه مجاهرة
ومظاهرة وعدنا في ذلك الى ما لا نأمن من الفساد الديني والدنيوي وفي اصحابنا
من ذكر في سبب دخوله عليه السلام في الشورى مع ما ذكرناه سببا آخر وهو تجويزه عليه السلام
ان يقع الاختيار عليه فتسند الامامة اليه فيقوم بالحقوق الواجب عليه القيام بها وقالوا ايضا
لو لم يدخل في الشورى لما تمكن من اظهار فضائله ومناقبه وذرائعه الى الامامة ووسائله
الى الرياسة وانه احق بها منهم ولا ذكر من الاخبار ما يدل على النص عليه بالامامة والاشارة
اليه بالخلافة كخبر الغدير وتبوك فاما اخذ العطاء من ايديهم فما اخذ الا من
حقه ولا لوم على من فعل ذلك واما اظهاره فيما اخذه انهم مستحقون
للولاية فيه فما اظهار ذلك الا كاظهاره غيره من الافعال والاقوال التي تدل على ان
القوم ائمة يستحقون لمقاماتهم الذي قاموا فيه وسبب ذلك كله التقية والاستصلاح
والخوف من مضار دينية فاما فتياه صلوات الله عليه في الاحكام
مبتديا او مستفتيا فما يلزمه لان عليه اظهار الحق والفتوى بالواجب اذا لم يخف
ضررا ولا فسادا ولا سؤال في اظهار الحق وانما السؤال في ابطاله وترك اظهاره
فاما العباس رضي الله عنه فلم يقل ما روي عنه جهلا بالنص على امير المؤمنين عليه السلام ولا انكارا
له وانما اراد ان يعلم من النبي صلى الله عليه وآله هل الامر يستقر لهم بعده ويسلم اليهم فانه ليس
كل من استحق امرا حصل فيه وسلم له وقد ينص النبي صلى الله عليه وآله بالامامة على من لا يسلم له ولا يحصل
له فيه فما اراد العباس رضي الله عنه ان يعلم هل النص ممتثل او غير ممتثل واما
مصاهرة عمر بن الخطاب فمعلوم على ما تظاهرت به الروايات انها لم تكن عن ايثار واختيار ايثار
وان عمر لما خطب اليه عليه السلام دافع وماطل حتى جرى بين العباس رضي الله عنه وبين عمر في هذا المعنى

العتاب المتضمن للتهديد والوعيد ولما عاود العباس رض امير المؤمنين عليه والزمه الاجابة
الى انكاحها رد امرها اليه فزوجها العباس منه والشيعة تروي في الاكراه على هذا الامر ما تروي وليس
يمتنع ان يبيح الشريعة مناكحة من كان متمسكا في الظاهر بجميع شرائع الاسلام وان كان مقيما
على فعل قد دل الدليل على ان عقابه عقاب الكفر وقد اجاز جميع المسلمين الا الشيعة الامامية
النكاح الى اليهود والنصارى مع مقامهم على الكفر وفرقوا بينهم وبين المرتدين بالذمة فالا
جاز انكاح من ذكرناه للفرق بينه وبين المرتد باظهار الاسلام والايمان وقد كان يجوز في العقول ان
يبيح الله تعالى نكاح المرتد وانما الشريعة حظرت ذلك وفعل امير المؤمنين عليه حجة حيث جعل ووقع
واما اقراره عليه احكام القوم لما صار الامر اليه فالسبب فيه واضح وهو استمرار التقية في الايام
المتقدمة باق ما زال ولا حال وانما افضت الخلافة اليه بالاسم دون المعنى وانما اختاره وبايعه من كان
يرى اكثرهم وجمهورهم والغالب عليهم صحة امامة من تقدم وان امامته صلوات الله عليه كامامتهم
في انعقادها بالاختيار ومن هذه صورته في حال امامته كيف يتمكن من اظهار خلاف في الاحكام على
القوم على وجه يقدح في امامتهم وانما تقبل عليه الامر الذي صولته على الحقيقة وفيه ليتمكن بالدخول فيه
من اقامة بعض الحقوق التي كان لا يتمكن من اقامتها وليقوم بما وجب عليه مما كان ممنوعا من
القيام به فاما المانع من رد فدك بعد حصوله ما ذكرناه وان كان في ردها من المجاهرة
والمظاهرة والشهادة بالتظليم ما ليس في غيرها واذا كان الكلام في علة امتناعه صلوات الله عليه
من رد فدك الى جهتها فرعا على انه يجري فيها ما يخالف الواجب فلا بد من بيان جملة مقنعة تليق
بغرض هذا الكتاب وان كنا قد استوفينا ذلك في كتابنا الشافي فنقول ان النبي صلعم
نحل فاطمة صلوات الله عليها فدك وملكها اياها وجعلها في يدها فهي مستحقة لها من هذا الوجه
دون الارث وانها لما دوفعت عن النحلة طالبت بها من جهة الميراث والمدفوع من حقه ان يتوصل
الى وصوله اليه من كل جهة والذي يدل على استحقاقها عليها السلام لفدك من جهة النحلة
انها ادعت ذلك بغير شك وقد اجمعت الامة على انها صلوات الله عليها ما كذبت في هذه الدعوى ومن
ليس بكاذب لا بد من ان يكون صادقا وانما اختلفوا في صدقها صلوات الله عليها في دعواها لقيام الدلالة
على عصمتها ويدل على ذلك قوله تعالى ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وقد روى اهل النقل بغير خلاف بينهم ان الاية [illegible] النبي صلعم جلل عليا والفاطمة والحسن والحسين
صلوات الله عليهم

[illegible]

صلوات الله عليهم بكساء وقال صلعم اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فانزلت
الاية وكان ذلك في بيت ام سلمة رضي الله عنها فقالت له صلعم الست من اهل بيتك فقال صلعم
لا انك على خير وليس يخلو الارادة المذكورة في الاية من ان تكون ارادة محضة لم يتبعها الفعل
او يكون ارادة وقع الفعل عندها وقطع انتفاء الرجس والقبائح بعد نزولها والمعنى
الاول باطل لان لفظة انما تفيد الاختصاص ونفي الحكم عمن عدا من تعلقت به وقد علمنا ذلك
في قوله جل وعلا انما وليكم الله ورسوله ولا اختصاص لاهل البيت صلوات الله عليهم بهذه الارادة ارادة
بل هي عامة لكل مكلف فثبت انها ارادة وقع مرادها فان قيل لنا اليس المعصومون
من جميع المكلفين هم من نزلت هذه الاية فيهم فقد بطل الاختصاص فلا يجوز ان تحملها
على ما لا اختصاص فيه البتة والخلق فيه متساوون واذا حملناها على العصمة ووقوع مراد
الارادة حصل الاختصاص والتمييز ممن ليس بهذه الصفة وان شاركهم مشارك فيه
فتركنا الظاهر له جاز ذلك لان الاختصاص حاصل على كل حال وعلى الوجه الاخير يبطل
كل اختصاص ايضا فان النبي صلعم ما سأل الله تعالى الا ان يطهرهم ويذهب
عنهم الرجس لم يرد بسؤاله ان يريد ذلك وان لم يقع فنزلت الاية مطابقة لدعوته و
متضمنة الاجابة فيجب ان يكون معناها ما بيناه ولو لم تفهم ام سلمة رض اقتضى الحال التشريف
والتعظيم لم يتوصل الى دخولها في جملة اهل البيت عليهم الصلوة والسلام واذا كان لا تشريف
ولا مدحة في الارادة المحضة وجب ان يكون الفعل المراد واقعا وبهذا الاعتبار يعلم
ان الاية لم تتناول الازواج ومن لم يقع على عصمته لانها اذا اقتضت العصمة خرج منها
من ليس بمقطوع على عصمته واذا كانت صلوات الله عليها معلومة الصدق لم تحتج الى
بينة فيما تدعيه لان البينة انما يثمر غلبة الظن بصدق المدعي ومع العلم يسقط اعتبار الظن
ولهذا جاز ان يحكم الحاكم بعلمه بغير شهادة لان علمه اقوى من الشهادة ولهذا كان
الاقرار اقوى من البينة من حيث العلم ~~على اليقين واذا لم يحكم~~ كان الظن اقوى من الاقرار فاذا
قدمنا الاقرار على الشهادة لقوة الظن فالاولى ان نقدم العلم على الجميع ولم يحتج مع الاقرار

على الشهادة لقوة الظن الى شهادة لان حكم الضعيف يسقط مع القوي فلذلك لا يحتاج مع العلم
الى بينة غاية امرها ان توجب الظن الا ترون ان الاعرابي لما نازع النبي صلعم في الناقة
وطلب الاعرابي من يشهد له صلعم بها فقال هلم خزيمة بن ثابت انا اشهد بذلك فقال له النبي صلعم
من اين علمت أحضرت ابتياعي لها فقال لا ولكن علمت ذلك من حيث علمت انك رسول الله فقال
صلعم قد اجزت شهادتك وجعلتها شهادتين فسمي خزيمة ذو الشهادتين لذلك فاقام النبي صلعم
كما ترى العلم بالصدق مقام الشهادة وامضى الحكم بذلك وقد روي ان امير المؤمنين عليه السلام شهد لها
صلوات الله عليها وان كان المخالفون يدفعون ذلك والرواية مستفيضة ومن قوي ما نعتمد
عليه انها صلوات الله عليها طالبت لا محالة فلا يخلو صلوات الله عليها من ان تكون اعتقدت
ان تسليم ما ادعته اليها واجب او لا يجب ذلك فان كان الثاني فهي صلوات الله عليها اجل قدرا من
ان تطلب ما تعلم انه يجب منعها منه وبعلها افقه واعلم من ان يعرضها لذلك وان كان القسم
الاول فهو الصحيح ومن دفعها فهو مبطل وليس يمكن ان يقال انها صلوات الله عليها اعتقدت
لشبهة دخلت وجوب تسليم ما ادعته وان لم يكن واجبا على الحقيقة لان هذا مما لا يدخل في مثله
شبهة وكل احد يعلم ان مجرد الدعوى من غير علم مقترن بها ولا بينة لا يوجب تسليم ما تناوله
ولو كان هذا مما يدخل فيه شبهة لما دخلت على امير المؤمنين عليه السلام وهو افضل الخلق واعلمهم
ولا يجوز ان تكون صلوات الله عليها برزت للمطلب الا عن علمه وبعد مشاورته وقول بعض المخالفين
انها صلوات الله عليها جوزت عند شهادة من شهد لها ان تتذكر غيره فيشهد ظاهر البطلان
لان من اصطفاه الله تعالى ومحلها من الجلالة والصيانة والنزاهة لا يتعرض للتهمة والظنة بين الملأ
لتجويز وقوع امر الامارة عليه وكما يجوز ان يقع فالاغلب ان لا يقع وامير المؤمنين صلوات الله عليه
لو جاز هذا عليها وليس بجائز كان يجب ان يمنعها وينبهها ولو لم تكن فدك منحولة لكانت موروثة
ولاستحقتها صلوات الله عليها بعد حق الازواج بظاهر قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين وهذا عموم مقطوع به لا يخص الا بما يوجب العلم ويجري مجراه في اليقين والخبر الذي رواه
ابو بكر عن النبي صلعم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة هو موقوف على رواته

ابي بكر

ابي بكر وما ادعي من استشهاده عليه بفلان وفلان غير معروف ولو سلم لم يخرج من ان يكون غير
موجب للعلم ولا مقطوع على صحته فلا يرجع به عن ظاهر قوله تعالى مخبرا عن زكريا عليه السلام
واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب
واجعله رب رضيا ولا يجوز ان يريد بلفظ الميراث في الآية ميراث النبوة والعلم والمقام لان
لفظ الميراث في الشرع انما يفيد اطلاقه ما ينتقل في الحقيقة عن الموروث الى الوارث كالاموال
وما جرى مجراها ولا يستعمل فيما لا ينتقل عليه الا تشبيها واتساعا ولا عدول لنا عن ظاهر
الكلام وحقيقته الى مجازه من غير دليل وايضا فانه اشترط عليه السلام في وارثه ان يكون
رضيا وهذا الشرط لا يليق الا بالمال ولا يليق بالنبوة والعلم والمقام وايضا فانه عليه السلام
خبر انه خائف من بني عمه وطلب وارثا لاجل خوفه ولا يليق ذلك الا بالمال لانه يجوز ان يخاف
ان يظفروا بماله فينفقوه في الفساد فطلب وارثا رضيا واشترط ان يكون رضيا ليزول هذا
الخوف عنه ومحال ان يخاف بني عمه ان يرثوه نبوته ومقامه وعلمه لان هذا خوف غير محله و
موضعه وقوله تعالى وورث سليمن داود يدل ايضا ظاهره على ما قلناه وحمل ذلك على
ميراث العلم والنبوة يبطل بما قدمناه ذكره

فصل

في الكلام على امامة ابي بكر وما انبنى عليها قد دللنا على ان
العقول توجب عصمة الامام وانه يجب ان يكون ممن لا يختار فعل القبيح ولا خلاف بين الامة في
ان ابا بكر لم يكن مقطوعا على عصمته فكيف يكون اماما مع عدم الصفة الواجبة للامام و
ايضا كل من اوجب من الامة عصمة الامام قطع على انه لا حظ لابي بكر في الامامة و
ايضا فقد دللنا على ان الامام يجب ان يكون محيطا بالعلم الدين دقيقه وجليله و
معلوم ان ابا بكر لم يكن بهذه الصفة لوقوفه في اشياء كثيرة من الدين ورجوعه فيه الى
غيره وايضا فقد دللنا ان النبي صلعم نص بالامامة على امير المؤمنين عليه السلام
ومع النبوة على ما ذكرناه لا امامة لغيره فان قبل الا وجب الرجوع عن ظاهر

صح
لا يحوز لانتقال

ما تدّعون انه يقتضي النص على صاحبكم عليه السلام بما ثبت من الاجماع على امامة ابي بكر فان الامر
انتهى الى انه لم يكن في الامامة الا راض منكم وان الخلاف الذي بدا فيها انقطع ولم يستمر فان امير المؤمنين عليه السلام
بايع بعد تأخره عن البيعة وكذلك كل من تأخر من بني هاشم وسقط خلاف سعد بن عبادة بوفاته
ولو لم يكن في ذلك الا الاجماع على امامة عمر وظهور فقد الخلاف فيها وامامته مبنية على امامة
ابي بكر منبئة عن صحة الامامة الاولى لكفى قلنا ليس كل شيء دللنا به على امامة امير المؤمنين عليه السلام
او على امامة ابي بكر يمكن هذا السؤال ويدخل السؤال عليه لانا قد دللنا على امامته صلوات الله عليه
بقسمة عقلية وترتيب يحوج الى القطع على وجوب امامته على وجه لا يتعلق بظاهر فيمكن ان يقال
ارجعوا عنه بكذا وكذا ودللنا ايضا بطريقة مبنية على اجماع الامة وان كل من اوجب عصمة الامام
من الامة اوجب امامته عليه السلام بعد النبي صلعم بلا فصل ودللنا الان على فساد امامة الاول بفقد صفات
فيه يوجب العقل ثبوتها للامام وكل ذلك مما يبطل توجه السؤال المذكور اليه وانما يتوجه ونقيض
الجواب عنه على ما اعتمدناه على ظاهر خطاب يقتضي النص مثل الفاظ النص الجلي وخبر
الغدير وتبوك وما جرى مجرى ذلك فيقال ليس بترك ظاهر ذلك كله اذا سلمنا لكم
ظاهره والرجوع عنه لظاهر الاجماع الواقع على ابي بكر باولى من ترك ظاهر الاجماع عليه لتلك
الظواهر فتعلموا موقع الاشكال والجواب عن ذلك انا سنبين انه لا ظاهر للاجماع
المدعى على ابي بكر وان الدعوى فيه مجردة عن برهان وانا اذا لم نفرض وقوع النص على امير المؤمنين عليه السلام
بالامامة الذي لا يبقى معه ادعاء ظاهر في امامة غيره ولا باطن فان الامر محتمل الا لا ظاهر له يكون حو
يقتضي الرضا والتسليم ان الاتفاق على ابي بكر والامساك عن التظاهر بالخلاف عليه ظاهره
يقتضي الرضا كظاهر نصوصنا اولى بالعمل عليها والرجوع عن ظاهر هذا الاتفاق
لاجلها وذلك ان كل من ذهب الى ان خبر الغدير وتبوك ظاهره يقتضي النص بالامامة
بل كل من ذهب الى انها محتملة للامامة يقطع على ان مراد الرسول صلعم بها الامامة
دون غيرها وهكذا كل من قطع على صحة النص الجلي الذي في ظاهره الاستخلاف
وصدق ناقليه يقطع على ان المراد به الامامة بعده صلعم بلا فصل دون غيره فالجمع بين

ما ذكرناه

ما ذكرناه وبين العدول عن هذه الظواهر ليس بقول لاحد من الامة فكان الاجماع يمنع مما يسيمه
اهل الامامة في السؤال اليه وما يمنع منه اجماع الامة لا سبيل الى القول به فاما الكلام على
من ادعى من الاجماع على ابي بكر فقد ذكرنا في كتابنا الشافي فيه طريقين احدهما انا لا نسلم ما ادعوه
من ارتفاع النكير وانقطاع النزاع والوجه الاخر ان نسلم ذلك تطوعا ونبين ان الكف عن النكير
قد يكون للرضا وغيره ولا دلالة على خلوصه هاهنا للرضا فاما الطريقة الاولى فواضحة وذلك
ان الخلاف في ابتداء العقد لابي بكر كان ظاهرا معلوما ضرورة من امير المؤمنين عليه السلام والعباس رضي الله عنه
وجماعة من بني هاشم ومن الزبير حتى روي انه شهر سيفه وسلمان وخالد بن سعيد وابي سفيان ثم من سعد
بن عبادة وولده وجماعة من اهله فمن ادعى ان الخلاف انقطع ولم يستمر لا يعدو احدى منزلتين اما ان
يريد ان الخلاف من جميع من ذكرناه انقطع ظاهرا ومستورا وفي الملاء والخلوة وبين الصديق والعدو
او يقول ان تظاهرهم وشياعه انقطعا فان اراد الثاني فلا خلاف بيننا فيه وان اراد الاول فعليه
الدلالة فانا نخالفه فان قيل الدلالة على من ادعى الاستمرار قلنا بل الدلالة
على من ادعى الانقطاع فاذا قيل الاصل ان لا نزاع قلنا بل الاصل هاهنا
وقوع النزاع والخلاف ظاهرا او باطنا فمن ادعى ارتفاعهما في الظاهر والباطن فعليه الدلالة
على ارتفاعهما في الباطن فقد علم ارتفاعهما في الظاهر فاذا قيل لو استمر
الخلاف لنقل كما نقل وقوعه في الابتداء قلنا من الظلم ان توجبوا نقل ما يقع ظاهرا
وقد نقل استمرار الخلاف وورد في ذلك روايات من طرق الشيعة ما لا يحصى كثرة وقد ذكرنا طرفا منه
في كتابنا الشافي وورد ايضا من طرق العامة في ذلك ما ذكرناه في كتابنا المشار اليه كثيرا
وبينا ان امير المؤمنين عليه السلام ما زال منذ قبض رسول الله صلعم والى ان قبض هو عليه السلام يتظلم ويتألم
ويتظلم لشيعته ومحبيه ويقول اني مغصوب ومدفوع عن حقي بالفاظ مختلفة
وترتيب احواله في ذلك ترتب الزمان في شدتها ولينها وكان كلامه عليه السلام في ايام ابي بكر في هذا المعنى
اظهر من كلامه في ايام عمر ثم زاد التصريح بكثير مما في نفسه عليه السلام في ايام عثمان وزاد كل ذلك وتضاعف
في ايام ولايته عليه السلام حتى انه لم يكد يخلي خطبة له عليه السلام من تعريض او تصريح بهذا المعنى فاذا قيل
هذه اخبار موضوعة مقدوح فيها منهم رواتها ومع ذلك كل خبر منها خبر واحد واما

القدح في رواتها فالظاهر العدالة ومن قدح في رواية فعليه بيان جهة قدحه واقل ما في هذه
الاخبار ان تمنع من القطع على ارتفاع النكير على كل وجه وتسبب بعض الشك والتوقف واما الكلام
على الطريقة الثانية فواضح ايضا لان الامساك عن النكير والكف عن المنازعة لا يدل عندنا وعند
المحصلين من خصومنا على الرضا لان الكف عن النكير ينقسم دواعيه الى اقسام كثيرة احدها
الرضا ومنها التقية والخوف على النفس وما يجري مجراها ومنها العلم والظن بان النكير يقتضي
وقوع منكر هو اعظم مما يراد ان يدفع به ومنها الاستغناء عنه بنكير تقدم واحوال ظهرت
ترفع الايهام لوقوع الرضا به واذا كانت اسباب الكف عن النكير كثيرة فمن اين قصرها على الرضا
دون غيره فاذا قيل ليس الرضا اكثر من ترك النكير قلنا قد بينا انه
ينقسم وبعد قلنا ان نقول وليس التسخط اكثر من ارتفاع الرضا فمتى لم اعلم الرضا او بنفسه
قطعت على التسخط على ان تسخط امير المؤمنين عليه السلام في هذا الموضع هو الاصل لانه لا خلاف بيننا
في تسخطه عليه السلام ما جرى وابائه له ومنازعته فيه وتاخره عن البيعة ثم لا خلاف في انه عليه السلام مستقبلا
اظهر البيعة ولم يقم على ما كان عليه من اظهار الخلاف فانتقلنا عن احد الاصلين اللذين
كان عليهما وهو الامتناع من البيعة واظهار الخلاف ولم ينتقلنا عن الاصل الاخر الذي هو التسخط
الا بدليل يجب على من ادعى تغير الحال ان يدل على ما ادعاه بامر معلوم ولا يرجع علينا بالدلالة
لانا متمسكون بالاصل المعلوم وانما يجب الدلالة على من ادعى الرجوع عن الاصل فاما
البيعة منه عليه السلام فاي دلالة فيها على الرضا وانما وقعت بعد مطل منه عليه السلام عنها
ودفاع وتاخر وتلوم وبعد ان عوتب وتهدد وقيل له على ما جاءت الروايات العامية والخاصية
حسدت ابن عمك ونفست عليه وحذر من وقوع الفتنة بين المسلمين وهذه المعاني موجودة في نقل الشيعة
اكثر من المجرد والمدور وتذور وفي كثير من طرق العامة وفي كتبهم الموثوق بها عندهم وقد ذكرنا في كتاب
الشافي من ذلك ما وجب ذكره في وقوع البيعة اذا كان منقسما في الاصل الى رضا وغيره فبعد هذه الامور
التي عددناها والاحوال التي اشرنا اليها يخرج من حد الانقسام ويخلص لغير الرضا ومن تامل
الاخبار المروية في هذا الباب وما سطره اهل السير من تفصيل هذه الاحوال انغرس في قلبه من العلم اذا
كان منصفا ما لا يزول بالتشكيك والتعليل فاذا قيل فما السبب في كفه عن النكير واظهار البيعة

ان لم يكن

ان لم يكن عن رضا منه عليه السلام قلنا اذا كان النص بالامامة من الرسول صلى الله عليه وآله واقعا عليه عليه السلام
على ما دللنا عليه فسبب كفه عن النزاع ودخوله في البيعة واضح لانه لما راى من القوم نبذ نص الرسول صلى الله عليه وآله
وعمل بخلافه ونبذ عهده وحل عقده كان جانبه ويخليهم ويذهب اوامره ولا يؤمن نوادره وييأس
من رجوعه بوعظ وتذكير وتنبيه وتبصير ولا شبهة في هذا الوجه اذا بني على النص ويمكن
اذا اعرضنا عن ذكر النص ان يكون السبب في انقطاع نزاعه ما ظهر من اجتماع الكلمة على من اختير
وقهرهم الانصار الذين نازعوهم في الامر ودخول الشبهة على جل الناس وجمهورهم وهذه امور تمنع من
المخالفة وتوجب اظهار الموافقة ويمكن ايضا ان يكون غلب في ظنه عليه السلام ان مقامه على الخلاف
يوقع فتنة بين المسلمين لا تتلافى ولا تتدارك ولا خلاف بيننا وبين مخالفينا في مسئلة الامامة في
انه اذا عرض في انكار المنكر ان انكاره يؤدي الى فعل ما هو افحش منه واقبح سقط وجوب انكاره
انه قال صلى الله عليه وآله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي ونعلم انه صلى الله عليه وآله انما اراد ان احكام حربك تماثل احكام
حربي لانه لم يرد صلى الله عليه وآله ان احد الحربين هي الاخرى لان المعلوم ضرورة خلاف ذلك واذا كان حربه صلى الله عليه وآله
كفرا وجب مثل ذلك فيما جعل له مثل حكم حربه فاذا قيل لو تساوى حكم الحربين لوجب ان نغنم
مال كل واحد منهما ونتبع موليه ونجهز على جريحه قلنا الظاهر من التسوية بين الحربين
يقتضي اتفاق جميع الاحكام واذا قام دليل على اختلاف في بعضها اخرج من الظاهر وبقي ما عداه فاما ما
يدعى من توبة طلحة والزبير وام المؤمنين وكل ذلك يرجع فيه الى امر غير مقطوع به والمعلوم والمعصية معلومة
مقطوع عليها وليس يجوز الرجوع عن معلوم الا بمعلوم مثله فاذا قيل هذا يوجب ان لا نرجع
عن ذم احد من الفساق متى علمنا فسقه لانه وان اظهر التوبة فانما نرجع في وقوعها وحصولها
على الوجه المسقط للعقاب الى غلبة الظن قلنا اما الندم فقد يعلمه الانسان من غيره ضرورة
واما شرائط التوبة وتكاملها فلا يصح علم الانسان بها من غيره وان علمها من نفسه وطريق اثباتها
في الغير غالب الظن فما اليه طريق للعلم من ندمه يجب ان يكون معلوما وما لا يمكن العلم به عملنا به على غالب
الظن كما نعمل في نظائره واذا تعذر العلم فما لا نعلم وقوع الندم منه لا نرجع عن احكام ما علمناه من فسقه
واذا علمنا نادما وغلب بالامارات ظننا في تكامل شرائط توبته مدحناه بشرط في قدحه ما ظهر لنا

ابتداء السقط هنا منفصل ... الى نهاية ... سقط



بشرط واذا تجاوزنا عن هذا الموضع كان لنا فيما يدعى من اخبار التوبة طريقان احدهما
ان نعارض باخبار يقتضي الاصرار وارتفاع التوبة والثاني ان نبين احتمال كل شيء يروى ويعتمد في التوبة
ولا يجوز الرجوع عن العلم الذي ليس بمحتمل بامر محتمل فمن ذلك كتاب امير المؤمنين عليه السلام
الى اهل الكوفة بالفتح وقد رواه المخالف والموافق وورد في كل سيرة وهو يتضمن الشهادة على القوم
بانهم قتلوا على النكث والبغي ومن مات تائبا لا يوصف بهذه الاوصاف وما روي عن امير المؤمنين عليه السلام
لما جاءه ابن جرموز برأس الزبير وسيفه تناول سيفه وقال صلوات الله عليه طال ما جلى به الكرب عن وجه
رسول الله صلى الله عليه وآله لكن الحين ومصارع السوء ومن كان تائبا لا يكون مصرعه مصرع السوء وروى حبة
العرني قال سمعت عليا عليه السلام يقول والله لقد علمت صاحبة الهودج ان اصحاب الجمل ملعونون على لسان
النبي الامي وقد خاب من افترى وروى البلاذري في تاريخه باسناده عن جويرية بن اسماء انه قال
بلغني ان الزبير لما ولى اعترضه عمار بن ياسر رضي الله عنه وقال اين يا ابا عبد الله ما انت بجبان ولكني
احسبك شككت فقال هو ذاك والشك يدل على خلاف التوبة ولو كان تائبا لقال له ما شككت ولكن تحققت
ان صاحبك على الحق واني على الباطل واي توبة تكون للشاك فاما توبة طلحة
فيضيق على المخالف الكلام لانه قتل بين الصفين محاربا مكاشفا فمتى اي زمان تاب ورجع وفي بعض ما ذكرناه
من الاخبار المتقدمة ما يدل على اصراره وفقد توبته وما روي من قوله وهو يجود بنفسه ما رأيت مصرع شيخ
اضيع من مصرعي يدل على الاصرار وفقد التوبة وروي ايضا عن امير المؤمنين صلوات الله عليه مر على طلحة
وهو صريع فقال اقعدوه فاقعدوه فقال لقد كان لك سابقة لكن الشيطان دخل في منخريك فاوردك
النار واما اصرار عائشة وفقد توبتها فمستفاد من بعض ما قدمناه ذكره ومما يخصها
الخبر المعروف المتظاهر المشهور بما جرى بينها وبين عبد الله بن عباس رضي الله عنه حين بعثه امير المؤمنين عليه السلام
اليها وامتناعها من تسمية امير المؤمنين بامرة المؤمنين وتصريحها بالبغض والعداوة بالفاظ كثيرة
يدل على الاصرار وفقد التوبة وروى الواقدي ان عمار بن ياسر رض دخل عليها فقال كيف رأيت
ضرب بنيك على الحق فقالت استبصرت من اجل انك غلبت فقال انا اشد استبصارا من ذلك
والله لو ضربتمونا حتى تبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانكم على الباطل فقالت عائشة
هكذا تخيل اليك اتق الله يا عمار اذهبت دينك لابن ابي طالب وروى في تاريخه انه لما
انتهى قتال امير المؤمنين عليه السلام الى عائشة قالت والقت عصاها واستقرت بها النوى كما

اخر المشهور

سقط وجوب انكار

كما قر عينا

ارتفاع

فاذا قيل لنا هذا يوجب التشكك في رضا كل راض بامر من الامور قلنا متى لم نتوهم
في الرضا الا الى مجرد التكبير فانا لا نقطع على حصول الرضا وانما نقطع عليه عند الكف عن النكير
اذا علمنا انه لا وجه للكف عن النكير ولا عذر الا حصول الرضا وانما نقطع عليه الا ترى
انا نعلم بغير شك ان بيعة عمر وابي عبيدة بن الجراح وسالم مولى ابي حذيفة لابي بكر كانت عن رضا و
سلامة باطن لما علمنا ما قدمنا ذكره من انه لا وجه له الا الرضا فلو كان امير المؤمنين عليه السلام
يكفه عن النكير ثم بيعته راضيا بتلك الامامة لوجب ان نعلم كما من حاله عليه السلام ما علمناه من حال
من ذكرناه فاذا لم يكن ذلك معلوما منه عليه السلام وجب القطع على سخطه والشك في الرضا ومما
عورض به من سلك هذه الطريقة حكاية الاجماع من المعتزلة لما الزمهم امامة معاوية
لان الامامة بعد تسليم الحسن عليه السلام الامر اليهم كانوا كلهم مظهرين الرضا بامامته ممسكين عن
النكير عليه حتى سمي ذلك العام عام الجماعة فاذا ادعي في هذا الموضع انكار باطن او خوف او
تقية امكن ادعا مثل ذلك كله فيما تقدم وكل شيء يتعلقون به ذكر الخوف والتقية والتكبير
الباطن في العقد الاول يمكن ذكره بعينه فيما يدعى من خوف وتقية وانكار باطن
في امامة معاوية ومما عورضوا به ايضا الاجماع على قتل عثمان وخلعه فان
الناس كانوا بين قاتل وخاذل وكاف عن النكير وهذه امارة الرضا على دعواهم و
اما ما انبني على امامة ابي بكر من ولاية من ولي عقيبه فلا فصل فيفسد بفساد اصلها
ولان احدا من الامة لم يفرق بين الولايتين في الصحة والفساد وايضا فان الصفات
المراعاة في الامامة بالعقل معلومة فيمن ذكرناه فعصمته غير مقطوع بها وقد علم من
توقفه في كثير من احكام الشريعة ما يقتضي انه غير محيط بعلمها ولما انبني من
امامة عثمان على الولايتين المتقدمتين يبطل ببطلانهما وبكل شيء ذكرنا من طريقه الاجماع
وعلم الصفات فصل في ان امير المؤمنين عليه السلام افضل الناس وخيرهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله

اعلم ان هذا الجنس من الكلام انما قلّ في كتب اصحابنا لانهم قد جاوزوه وتعدوه طبقات ودرجات
فلا يكادون يشتغلون به ويقنعون زمانهم بالكلام فيه والذي يدل على اوضح الوجوه واقواها يتشاغلون
على انه صلى الله عليه وسلم وعلى آله قد ثبت بما دللنا عليه امامته عليه السلام بالنص عليه وقد دللنا على ان الامام
لا بد ان يكون افضل الامة واوفرهم ثوابا وهذا كافٍ في وجوب تفضيل علي وايضا فقد اجمعوا
الشيعة الامامية واجماعها حجة على انه صلوات الله عليه افضل الامة بعد النبي صلى الله عليه وآله وايضا
فان الامة بين رجلين فذاهب الى انه عليه السلام الامام بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل وذاهب الى ان الامام غيره
وكل من ذهب الى انه عليه السلام امام في كل حال قطع على انه الافضل فالقول بانه الامام في ذلك
الزمان وليس بالافضل خارج عن الاجماع وايضا فان خبر تبوك يدل على ذلك لانه صلى الله عليه وآله
جعل جميع منازل هارون من موسى عليهما السلام الا ما خصه العرف واخرجه الاستثناء ومعلوم
ان من منازل هارون من موسى صلوات الله عليهما انه كان افضل من امته وخيرهم واعلاهم قدرا ومما
يمكن ان يستدل به على الفضل خبر الطائر ووجه دلالته ان المحبة اذا اضيفت الى الله تعالى
فلا وجه لها الا ما يرجع الى الدين وكثرة الثواب فالاحب الى الله تعالى منهم هو الافضل وليس لاحد
ان يقول اجوزوا ان يريد بلفظة احب اليك المنافع الكثيرة كانه تعالى عرضه بالتكليف الشاق
لمنافع يزيد على ما عرض غيره له وكذلك عرضه صلوات الله عليه وآله الاعواض كثيرة فهذا يمكنهم انه
اراد الاكثر ثوابا وذلك ان احدا من الامة ما حمل الخبر على هذا الوجه وما منع منه الاجماع باطل
ويبطل ذلك ايضا ان امير المؤمنين عليه السلام ذكر هذا الخبر يوم الشورى مستدلا به على فضله وتقدمه
في جملة ما عدده من فضائله وما اعترض عليه من القوم معترض بهذا التأويل فلولا
انهم فهموا ما يمنع منه لوجب اعتراضهم به وليس لاحد ان يقول ايضا الخبر
انما يدل على انه احب الخلق في الحال فمن اين انه كذلك بعد الرسول صلى الله عليه وآله وحال اليه ح
الفاضل قد يختلف في الاوقات وذلك ان الاجماع يمنع مما اعترض به لان احدا من الامة

لا يذهب

لا يذهب الى انه عليه السلام افضل في حال دون حال وهذا الخبر وان روي من طرق مختلفة و
اسانيد كثيرة فالامة متفقة على تقبله وانما اختلفوا في تأويله وما فيهم من انكره
ودفعه واوضح ما دل به على صحته مناشدة امير المؤمنين عليه السلام اهل الشورى بهذا الخبر في
جملة فضائله فما كان فيهم الا مقر غير منكر والعلم بذكره عليه السلام هذا الخبر في الشورى كالعلم
بالشورى نفسها فلا اعتراض لشك فيه فاما ما عدا خبر الطائر من الاخبار الدالة على
الفضل الذي اشترك في نقلها الخاصة والعامة والولي والعدو فكثيرة لا تحصى كثرة
مثل ما روي من قوله صلى الله عليه وآله في ذي الثدية يقتله خير الخلق والخليقة وقوله صلى الله عليه وآله
لفاطمة صلوات الله عليها ان الله تعالى اطلع الى اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا
ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك وفي خبر آخر عن ابي رافع انه صلى الله عليه وآله قال لفاطمة
اما ترضين ان زوجك خير امتي وروت عائشة فقالت كنت عند النبي صلى الله عليه وآله اذ اقبل
علي فقال هذا سيد العرب فقالت فقلت بابي وامي الست سيد العرب قال صلى الله عليه وآله انا سيد
العالمين وهذا سيد العرب وعن انس بن مالك قال قال رسول الله ان اخي ووزيري
وخليفتي في اهلي وخير من اترك بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب
وروى سلمان الفارسي انه صلى الله عليه وآله قال خير من اترك بعدي علي بن ابي طالب عليه السلام
وروى ابن مسعود عن النبي صلوات الله عليه وآله انه قال علي خير البشر
فمن ابى فقد كفر الا انه يمكن ان يقال هذه الاخبار وما اشبهها فهو كثير لا تحصى انها
اخبار آحاد لا توجب علما وان كان قد رواها الثقات ولا توجب القطع
على الفضل الذي هو المطلوب فجوابه وذلك انها وان لم توجب القطع فهي مقتضية
للفضل في الظاهر وعلى غالب الظن ولا يعارضها ما يروى من تفضيل ابي بكر

لان تلك الاخبار تنفرد بنقلها طائفة ويدفعها وينكرها من سواهم وهذه الاخبار التي
ذكرناها متفق على نقلها مفقود دفعها وممّا يمكن ان يحتج به حديث المواخاة
فالخبر بها ظاهر معلوم بخلاف ما تقدم ذكره واذا كان النبي صلعم قد آخى بينه وبين نفسه
صلعم فذلك انه يقتضي انه يليه في الفضل لما انه لما آخى بين ابي بكر وعمر وفلان وفلان
دل على ما ذكرناه ولا يلزم على هذا مواخاته صلعم بين امير المؤمنين علعم وبين سهل
بن حنيف مع تفاوت الفضل بينهما وذلك ان هذه المواخاة لم تكن على سبيل التفضيل
والتقديم وانما آخى صلعم بين كل واحد من المهاجرين وبين كل واحد من الانصار للمواساة
والمعونة لان القوم قدموا الى المدينة مقلين وهم على غاية الحاجة والفاقة
والمواخاة الثانية لم تكن على هذا الوجه بل لما ذكرناه **فصل** في ذكر
محاربي امير المؤمنين علعم وتوبة من يدعى توبته منهم الخلاف بين المحصلين المنصفين
من الامة في ان من حارب امير المؤمنين علعم وبغى عليه ونكث بيعته وخرج بمعصيته عن طاعته
فاسق صاحب كبيرة واختصت الشيعة الامامية بتكفير مقاتليه علعم وحجتها على ذلك
اجماعها عليه فلا خلاف بينهم فيه وقد بينا ان اجماع الامامية حجة في غير موضع
وايضا فان الذين حاربوه وبغوا عليه كانوا منكرين لامامته ودافعين لها ودفع
الامامة كدفع النبوة في الحكم لان الجهل بالامامة كالجهل بالنبوة وقد روي انه صلعم
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وروي عنه صلعم انه قال يا علي
حربك حربي وسلمك سلمي ومعلوم انه صلعم انما اراد ان احكام حربك تماثل احكام
حربي ولم يرد صلعم ان احد الحربين هي الاخرى لان المعلوم خلاف ذلك ضرورة
خلاف ذلك واذا كان حربه صلعم كفرا وجب مثل ذلك فيما جعل له مثل حكم حربه فاذا

قيل لو تساوى حكم الحربين لوجب ان تغنم مال كل واحد منهما ونتبع موليه ونجهز على جريحه قلنا
الظاهر من التسوية بين الحربين يقتضي اتفاق جميع الاحكام واذا قام دليل على اختلاف في
بعضها اخرجناه من الظاهر وبقي ما عداه فاما ما يدعى من توبة طلحة والزبير [illegible]
وكان ذلك انما يرجع فيه الى امر غير مقطوع به والمعلوم والمعصية معلومة ومقطوع عليها
وليس يجوز الرجوع عن معلوم الا بمعلوم مثله فاذا قيل هذا يوجب ان لا نرجع عن ذم احد
من الفساق ومن علينا فسقه لانه وان اظهر التوبة فانما يرجع في وقوعها وحصول شرائطها
على الوجه المسقط للعقاب الى غلبة الظن قلنا اما الذم فقد يعلم لان الانسان
من غير ضرورة وان شرائط التوبة وتكاملها فلا يصح علم الانسان بها من غيره وان علمها اثباتها
من نفسه وطريق اثباتها في الغير غالب الظن فما اليه طريق للعلم من ذمه يجب ان يكون معلوما
وما لا يمكن العلم به عملنا فيه على غالب الظن كما يعمل في نظائره اذا تعذر العلم فمن لا يعلم
وقوع الذم منه لا نرجع عن احكام ما علمناه من فسقه واذا علمناه نادما وغلب بالامارات
ظننا في تكامل الشرائط توبته مدحناه بشرطه كما نمدح مظهر الايمان بشرطه واذا تجاوزنا
عن هذا الموضع كان لنا فيما يدعى من اخبار التوبة طريقتان احدهما ان تعارض
باخبار تقتضي الاصرار وارتفاع التوبة والثاني ان نبين احتمال كل شيء يروى
ونعتمد في التوبة ولا يجوز الرجوع عن اليقين الذي ليس بمحتمل بامر محتمل فمن
ذلك كتاب امير المؤمنين علعم الى اهل الكوفة بالفتح وقد رواه المخالف والموافق و
ورد في كل سيرة وهو يتضمن للشهادة على القوم بانهم قتلوا على النكث والبغي ومن
مات ناكثا لا يوصف بهذه الاوصاف وما روي عن امير المؤمنين علعم لما جاءه ابن جرموز
براس الزبير وسيفه تناول سيفه وقال علعم طال ما جلى به الكرب عن وجه رسول الله صلعم
لكن الحين ومصارع السوء ومن كان ناكثا لا يكون مصرعه مصرع سوء وروى حبة العرني

قال سمعت عليا عليه والله لقد علمت صاحبة الهودج ان اصحاب الجمل ملعونين على لسان النبي
الامي وقد خاب من افترى وروى البلاذري في تاريخه باسناده عن جويرة بن اسماء انه قال
بلغني ان الزبير لما ولى اعترضه عمار بن ياسر رض وقال اين يا ابا عبدالله والله ما انت بجبان و
لكنني احسبك شككت فقال هو ذاك والشك يدل على خلاف التوبة ولو كان تائبا لقال
له ما شككت ولكن تحققت ان صاحبك على الحق واني على الباطل واي توبة يكون للشاك
فاما توبة طلحة فيضيق على المخالف الكلام فيها لانه قتل بين الصفين محاربا مكاشفا ففي
اي زمان تاب ورجع وفي بعض ما ذكرناه من الاخبار المتقدمة ما يدل على اصراره وفقد توبته
وما روي من قوله وهو يجود بنفسه ما رايت مصرع شيخ اضيع من مصرعي يدل على الاصرار وفقد
التوبة وروي عن امير المؤمنين عليه انه مر على طلحة وهو صريع فقال اجلسوه فاقعدوه فقال
لقد كان لك سابقة لكن الشيطان دخل في منخريك واوردك النار واما اصرار عائشة و
فقد توبتها فيستفاد من بعض ما قدمنا من ذكره ومما يخصه الخبر المشهور المتظاهر المعروف
بما جرى بينها وبين عبدالله بن عباس رض حين بعثه امير المؤمنين عليه اليها وامتناعها
من تسميته بامرة المؤمنين وتصريحها بالبغض والعداوة بالفاظ كثيرة يدل على الاصرار و
فقد التوبة وروى الواقدي ان عمار بن ياسر رض دخل عليها فقال كيف رايت ضرب بنيك
على الحق فقالت استبصرت من اجل انك غلبت فقال انا اشد استبصارا من ذلك و
الله لو ضربتمونا حتى تبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانكم على الباطل
فقالت عائشة هكذا يخيل اليك اتق الله يا عمار اذهبت دينك لابن ابي طالب وروى
الطبري في تاريخه لما انتهى قتل امير المؤمنين عليه الى عائشة تمثلت والقت عصاها
واستقرت بها النوى كما قر عينا بالاياب المسافر ثم قالت من قتله فقيل رجل
من مراد فقالت فان يك نائيا فلقد نعاه غلام ليس في فيه التراب وكل هذا مناف للتوبة

وفي الرواية

وفي الرواية ان ابن عباس رض قال لامير المؤمنين عليه لما ابت عائشة الرجوع الى المدينة
ارى ان تدعها بالبصرة ولا ترحلها فقال عليه انها لا تألو شرا ولكني اردها الى
بيتها وروى محمد بن اسحاق انها لما وصلت الى المدينة راجعة من البصرة لم تزل تحرض
الناس على امير المؤمنين عليه وكتبت الى معاوية والى اهل الشام مع الاسود بن البختري
تحرضهم ايضا ونظائر ذلك كثيرة فاذا قيل هذه اخبار آحاد ضعيفة قلنا اضعف منها
ما تروونه من وقوع التوبة لان اخباركم تنفرد دون هذه بها وهذه الاخبار يرويها المخالف والموافق
الشيعة وموافقها واقل الاحوال ان تتعارض الاخبار ويرجع الى المعلوم من وقوع المعصية
وادل دليل الى ان التوبة لم تقع من الرجلين منها انهم لو كانوا تابوا لوجب ان
يصيروا الى عسكر امير المؤمنين عليه متنصلين معتذرين مقرين بالبغي والمعصية وخلع
الطاعة الواجبة باذلين لنصرته ومعونته والكون في جملته لان هذه سمة التائبين و
عادة النادمين واذا لم يقع منهم شيء من ذلك فلا توبة واما الطريقة الثانية
التي وعدنا بذكرها فبينة اما رجوع الزبير عن الحرب وانصرافه عن الجهتين فليس
بتوبة ولا هو ظاهر ندم لان الرجوع عن الحرب قد يكون لاغراض كثيرة واسباب
مختلفة فمن اين لهم ان الرجوع عنها كان للتوبة دون غيرها والدلالة
على ان الرجوع لم يكن للتوبة انه لم يصر الى حيز امير المؤمنين عليه وقد قيل
انه انما رجع عن الحرب لما يئس من الظفر ورأى امارات النصر والفتح
لامير المؤمنين عليه وقيل اشياء كثيرة في سبب رجوعه ويكفينا ان يكون
محتملا وقد روي انه بعد انصرافه عن الحرب لما هجن وعوتب رجع
وقاتل واعتق عبدا كفارة عن يمينه واما ما يتعلقون به في الرواية عن

عن الزبير من قوله ما كان امر قط الا عرفت اين اضع قدمي فيه الا هذا
فاني لا ادري امقبل انا فيه ام مدبر فانما يدل هذا على الشك والحيرة ولا
يدل على التوبة والتائب لا يكون شاكا فان تعلقوا في توبتهما بما
روي من قوله صلعم بشر قاتل ابن صفية بالنار فليس في دخول قاتله النار
ما يدل على دخوله هو الجنة وقد يجوز ان يستحق قاتله النار لا لاجل قتله بل لسبب اخر
ولو استحقه لاجل قتله لم يدل ذلك على توبة المقتول لان ابن جرموز قتله
غدرا وبعد ان اعطاه الامان واما التعلق في توبة طلحة بما روي من قوله
لما اصابه السهم ندمت ندامة الكسعي لما رأت عيناه ما فعلت يداه فهو بان يدل
على نفي التوبة اقرب لانه جعل ندامته مشبهة لندامة الكسعي وخبر الكسعي
معروف وانه ندم بحيث لا ينفعه الندامة وحيث خرج الامر عن يده واما ما
رووه من قوله وهو يجود بنفسه اللهم خذ لعثمن مني حتى يرضى فهو دليل
الاصرار لا التوبة لان من جملة نفسه طالبة بدم عثمن وليس له ذلك وطالب
من لا صنع له فيه فاذا قيل انما اراد انني كنت من الاعوان على قتله وهلا
عقوبة على ذلك قلنا هبوا انه كان نادما على ما فعله بعثمن من اين انه كان
نادما على غيره من حرب امير المؤمنين علم والبغي عليه واحد الامرين منفصل من الاخر و
اما خبر البشارة بالجنة ان تعلقوا به في توبة الرجلين فقد بينا في كتاب
الشافي ان هذا خبر مقدوح ودللنا على بطلانه لعدم الاحتجاج في مواطن
كثيرة لو كان حقا لما عدل الى غيره ذكره فيها وبينا ايضا ان القطع على دخول الجنة لمن ليس
بمعصوم تجويز منه مواقعة القبيح اغراء بالذنوب والقبائح ومعلوم ان القوم ما

ما كانوا معصومين

ومما يمكن ان يحتج به حديث المواخاة فالخبر بها ظاهر معلوم بخلاف ما تقدم
ذكره واذا كان النبي صلعم قد آخى بينه وبين نفسه صلعم فذلك يقتضي انه يليه في
الفضل كما انه لما آخى بين ابي بكر وعمر وفلان وفلان دل على ما ذكرناه ولا يلزم على هذا
مواخاته صلعم بين امير المؤمنين علم وبين سهل بن حنيف مع تفاوت الفضل بينهما
وذلك ان هذه المواخاة لم تكن على سبيل التفضيل والتقديم وانما آخى صلعم بين كل
واحد من المهاجرين وبين كل واحد من الانصار للمواساة والمعونة لان القوم قدموا
الى المدينة منقلبين وبهم على غلبة الحاجة والفاقة والمواخاة الثانية لم تكن على هذا الوجه
بل لما ذكرناه

فصل في احكام محاربي امير المؤمنين علم وتوبة من يدعى توبته منه

لا خلاف بين المحصلين المنصفين من الامة في ان من
حارب امير المؤمنين علم وبغى عليه ونكث بيعته ومرق عن طاعته فاسق صاحب كبيرة واختصت
الشيعة الامامية بتكفير مقاتلته علم وحجتها على ذلك اجماعها عليه فلا خلاف بينهم
فيه وقد بينا ان اجماع الامامية حجة في غير موضع وايضا فان الذين حاربوه
وبغوا عليه كانوا منكرين لامامته ودافعين لها ودفع الامامة كدفع النبوة
في الحكم لان الجهل بالامامة كالجهل بالنبوة وقد روي عنه صلعم قال من مات
وهو لا يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وروي عنه صلعم الا اغراء بالذنوب والقبائح
ومعلوم ان القوم ما كانوا معصومين فقد وقع منهم من الكبيرة ما نحن في الكلام
على من ادعى التوبة فيها واجبنا عن سؤال من يسأل ان من
يسأل فيقول ما انكرتم ان يكون الله تعالى قد علم ان من قد وقع القبيح منه من هؤلاء
المبشرين بالجنة مواقعه على كل حال وانه لا يفعل بعد البشارة قبيحا ما كان
يفعله لولاها فتخرج البشارة من ان تكون مغرية بان قلنا ليس يخرج
بهذا التقدير البشارة بان تكون مغرية لداعي القبيح لان من علم ان عاقبته

الى هنا

الجنة لا يكون اقدامه على القبيح او خوفه منه اقدام من يجوز ان يخترم قبل التوبة فاما
توبة عائشة فانما يعولون عليها على ما روي من بكائها وتلهفها وتحسرها وقولها
ليتني كنت شجرة ومدرة وقولها لان لا اكون قعدت هذا اليوم احب الي
من ان يكون لي من رسول الله صلعم عشرة كعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فكل ذلك يقع ممن ليس
بتائب ولا مقلع تحسرا على فوت طلبه والا كذا في مفضل من انه ندم على المعصية
على الوجه الذي يسقط العقاب وما روي من تمنيها الموت يجري هذا المجرى لان تمني الموت قد
يكون لاجل الخيبة لا للتوبة وقد خبر الله تعالى عن مريم عليها السلام انها قالت يا ليتني
مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا وروي عن امير المؤمنين عليه السلام في ذلك يوم وددت اني قبل هذا
اليوم بعشرين سنة وما تمنى عليه السلام الموت لمعصية وقعت منه وندم عليها

فصل في الدلالة على صحة امامة باقي الائمة الاثني عشر

صلوات الله عليهم الذي يدل على امامة الائمة عليهم السلام من لدن حسن بن علي
صلوات الله عليهم الى الحجة بن الحسن المنتظر صلوات الله عليهم نقل الامامية وفيهم شروط
الخبر المتواتر المنصوص عليهم بالامامة وان كل امام منهم لم يمض حتى ينص على من يليه باسمه
عنه وينقلون عن النبي صلعم نصوصا في امامة الاثني عشر صلوات الله عليهم وينقلون
زمان غيبة المنتظر صلوات الله عليه وصفة بعد الغيبة عن كل من تقدم من ابائه وكل شيء
دللنا به على صحة نقلهم لما انفردوا به من النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام يدل على صحة نقلهم
لهذه النصوص فالطريقة واحدة ومن قوي ما يعتمد في ذلك ان عصمة الامام واجبة
في قضايا العقول كما ان ثبوت الامامة في كل عصر واجب واذا اعتبرنا زمان كل واحد
من هؤلاء الائمة صلوات الله عليهم وجدنا كل من يدعي الامامة له غيره في تلك الحال اما غير مقطوع به
على عصمته فلا يكون اماما لفقد الشرط الذي لا بد منه او تدعى الامامة لمن ثبت ذهاب حيوته

بلغ [illegible]

كدعوى

كدعوى الكيسانية في محمد بن الحنفية والناووسية في الصادق عليه السلام والذاهبين الى امامة اسمعيل
بن جعفر عليه السلام وابنه محمد بن اسمعيل والواقفة على موسى صلوات الله عليه فيفسد الفرق كلها لانعكاس
الادلة الى امامة من عيناه في كل زمان والذي يدل زائدا على ما ذكرناه قول من خالفنا في اعيان
الائمة ممن يوافقنا على الاصول المتقدم ذكرها شذوذ كل فرقة منهم وانقراضها وخلو الزمان
من قائل بذلك المذهب وان وجد ذاهب اليه فشاذ جاهل لا يجوز في مثله ان يكون على حق
وقد دخل الرد على الزيدية في جملة كلامنا لفقد القطع على عصمة صاحبهم وهي الصفة
التي لا بد منها في كل امام فلا معنى لاختصاصهم بكلام مفرد واذا بطلت الاصول بطل ما ينبني
عليها من الفروع

باب الكلام في الوعيد السمعي

واذا كان قولنا وعد ووعيد انما هو خبران عن ايصال الثواب والعقاب الى من استحقهما
فالكلام في ذلك على الحقيقة يتعلق بالسمع دون العقل ولا معنى ان يدخل في جملة الكلام في
استحقاق الثواب والعقاب وجهتي استحقاقهما وصفاتهما وهل يؤثر احدهما في الاخر ام لا يؤثر
لان ذلك كله من مقتضى العقل بمجرده وقد قدمنا من ذلك ما وجب في موضعه ولم يبق الا الكلام في
الوعيد السمعي نفسه ونحن نشرع فيه اعلم انا لا نقطع على ان من جمع بين الايمان
والفسق يعاقب لا محالة على فسقه بل يجوز ان يغفر الله تعالى ذنبه ويسقط تفضلا
عقابه او بشفاعة النبي صلعم ونقطع على عقاب الكفر ووافقنا في ذلك اصحاب الحديث
والمرجئة وخالفنا المعتزلة ووافقهم من الزيدية والخوارج والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه انا قد بينا حسن العفو واسقاط العقاب من جهة العقل على
وقوع العقاب بمن جمع بين ايمان وفسق وجب ان يكون من
التجويز على ما كنا في العقل وليس لاحد ان يلزم على
هذا الشك في عقاب الكفار وذلك ان الاجماع حاصل على عقابهم
ومعلوم من دينه صلعم انهم معاقبون لا محالة

دليل اخر

مما ذكرناه انه لا خلاف بين الامة في ان للنبي صلعم شفاعة مقبولة وهذه الجملة
لا خلاف فيها وانما الخلاف في كيفية هذه الشفاعة وقد دل الدليل على وقوع العفو

وانه يسقط باسقاط من اليه استيفاؤه واذا كنا قد صححناه واذا عدمنا السمع ما يقطع على وقوع العقاب فيجب ان يكون

ان الشفاعة لا يكون الا في اسقاط العقاب المستحق وان سقوط العقاب عند الشفاعة
تفضل لا واجب وفي ثبوت ذلك دلالة على تجويز العفو عن عصاة اهل الايمان بل يدل
على وقوع العفو عن جماعة غير معينة من عصاة اهل الايمان من حيث علمنا ان شفاعة النبي صلعم
واقعة لا محالة ومؤثرة قطعا ان قيل دلوا على ان الشفاعة منه صلعم انما هي
في اسقاط العقاب دون زيادة المنافع فانه لا يخلو الشفاعة من ان يكون حقيقة
في اسقاط الضرر دون غيره او في زيادة المنافع دون غيرها او فيهما والقسم الاول هو
الصحيح والثاني يقتضي ان من سال في اسقاط ضرر عن غيره لا يسمى شافعا
ولا خلاف في تسميته بذلك ويفسد القسم الثالث انه يوجب ان نكون شافعين في النبي صلعم
اذا سألنا الله تعالى الزيادة في درجاته وكراماته ومعلوم ان احدا لا يطلق ذلك اللفظ
ولا معنى وليس لهم ان يقولوا انما لم نكن شافعين فيه صلعم وكان شافعا فينا
لاجل رتبته علينا وذلك ان العتاب على ضربين ضرب يعتبر فيه الرتبة
كالامر والنهي والضرب الآخر لا يعتبر فيه رتبة كالخبر وما اعتبر فيه الرتبة انما يعتبر بين المخاطب
والمخاطَب دون من يتعلق الخطاب به الا ترى ان الامر انما يعتبر فيه الرتبة بين الآمر
والمأمور دون المأمور فيه لان العالي الرتبة اذا قال لمن هو دونه الق الامير كان كقوله الق
الحارس ولا يختلف كونه آمرا باختلاف حالتي المأمور فيه والشفاعة مما يعتبر فيه الرتبة
كالامر لكنها معتبرة بين الشافع والمشفوع اليه فاذا قيل لنا اليس لا يقال
شفيع الحارس الى الامير وهذا يدل على اعتبار الرتبة في المشفوع فيه قلنا انما لا يقال
ذلك لان لان شفاعة الحارس لم تجر العادة بان تؤثر في اسقاط ضرر عن الامير فلهذا لا يقال
ذلك فلو فرضنا ان الخليفة وجد على بعض امرائه واراد عقابه واظهر انه اسقط
العقاب عنه الآن شفع فيه بعض الحراس لسمينا هذا الحارس شفيعا ويجري
مجراه وان كنا لا نسمي قول الحارس للامير افعل كذا امرا في موضع من المواضع فبان
الفرق بين الامرين وبين ما ذكرناه انه انما لا يقال شفع الحارس في الامير لا يقال سائل

الحارس في اسقاط ضرر عن الامير فلو كان اطلاق اللفظ كالاول لم يجز للرتبة لجاز الثاني
لان كل لفظ لا يطلق للرتبة اطلق ما في معناه لانه لا يقال امر الوضيع الرفيع ويقال
ساله وطلب اليه فعلم انه انما لم يجز شفيع الحارس للامير كما ذكرناه ان العادة لم تجر
بان يرجى بشفاعته سقوط ضرر عن الامير ولهذا لم يجز ما في معناه وان لم يكن بلفظه ومما
يوضح ما قدمناه ان كل كلام اقتضى الرتبة لم يدخل بين الانسان ونفسه الا ترى ان الله
تعالى امر نفسه ونهاها وقد يقال شفع لنفسه وفي حاجة نفسه فلو اقتضت الشفاعة الرتبة في
المشفوع اليه فيه لم يجز ذلك ولو سلمنا تبرعا ان الشفاعة مشتركة بين اسقاط الضرر و
زيادة النفع لعلمنا ان شفاعة النبي صلعم انما هي في اسقاط العقاب بالخبر المروي عنه صلعم
انه قال ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا خبر تلقته الامة كلها بالقبول
وانما اختلافهم في تاويله وليس لاحد ان يقول المراد بالخبر الشفاعة في زيادة
النعم وانما خص اهل الكبائر لانهم احوج الى هذه الزيادة من حيث انحبط ثوابهم بالكبائر
وذلك ان الشفاعة في زيادة النعم لا يخلو ان يكون بعد اقلاعهم وتوبتهم من الكبائر او
قبل التوبة ولا اقلاع فان كان الاول فكيف يصفهم بانهم اهل الكبائر وهذا الاسم ينبئ عن الذم
وهم لا يستحقون بعد التوبة شيئا من الذم فاذا قيل لمن كان من اهل الكبائر
قلنا هذا خلاف الظاهر الخطاب وان كان الوجه الثاني فكيف يسئل النفع لمن لا يحسن
ايصال النفع اليه مستحق العقاب بعذاب الكبائر لا يجوز لمن يوصل اليه في حال عقابه شيء
من المنافع فان قيل لفظا ادخرت شفاعتي او اعددت شفاعتي لاهل الكبائر
وحال الادخار غير حال وقوع الشفاعة وهي حال الآخرة فما المنكر ان يكونوا موصوفين
بالكبائر في احوال الادخار وفي حال وقوع الشفاعة وهي حال الآخرة يكونون قد تابوا فلا
يستحقون الوصف بذلك قلنا احوال الادخار هي كل حال لم يقع فيها الشفاعة
فاذا كان من يشفع فيه من اهل الكبائر لا بد من ان يتوب قبل ان يفارق الدنيا فهو بعد التوبة
وقبل وقوع الشفاعة لا يستحق الوصف بانه من اهل الكبائر وهذه كلها من احوال الادخار

ص ماجرمه

ص كبائرهم

الشفاعة الى من وقع موقعها مقيدا بان لما تراه ان في بعض احوال الادخار لا يستحق الوصف بالكفار
ولفظ الخبر يقتضي ذلك وتعلقهم في ابطال ما نذهب اليه من الشفاعة بقوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع باطل لان الظالمين لفظ محتمل للعموم والخصوص
على سواء وسنتكلم على ذلك من بعد ابين وجوب عمومه وما المنكر ان يكون مختصا بالكفار وقال
الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم على انه نفى شفيعا يطاع ولا احد يذهب بذلك وانما اختلفوا في
شفيع يجاب وتعلقهم بقوله تعالى وما للظالمين من انصار فاسد لان النصرة غير
الشفاعة وانما النصرة المدافعة والمغالبة ويتبين بان الشفاعة خضوع وخشوع وليس كذلك
النصرة وكلامنا ايضا في العموم معترض على ذلك والتعلق بقوله تعالى ولا يشفعون
الا لمن ارتضى غير نافع لهم لان المراد لمن ارتضى ان يشفع فيه لان الشفاعة في المذنبين لا يكون على سبيل
التقدم بين يدي الله تعالى بل باذنه وقال الله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال تعالى
ولم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى وليس
هذا تركا للظاهر لان المرتضى محذوف فاي فرق بين ان يحذف من ارتضى فعاله وبين ان يحذف
ارتضى ان يشفع فيه وفي المرجئة من لم يمتنع من ان يجعل الفاسق الملي ممن
ان يطلق عليه انه مرتضى ويقول انا اقول انه مرتضى كما نقول هذا التاجر مرتضى عندي اي للتجارة
دون غيرها وتعلقهم بانه توصف يوم القيامة بانه لا تجزي نفس عن نفس شيئا فيه ولا
يقبل منها شفاعة باطل لانا كلنا نرجع عن هذا الظاهر ونقول ان في ذلك اليوم شفاعة
للنبي صلى الله عليه مقبولة فاذا قالوا انما نعلق بنفي قبول الشفاعة باسقاط العقاب قلنا
انما نفى الشفاعة في اسقاط عقاب الكفر وربما تعلقوا بحسن الرغبة الى الله تعالى قبولهم
في ان يجعلنا من اهل شفاعة نبيه صلى الله عليه فلو كانت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت
رغبتنا في ان يجعلنا فساقا عصاة والجواب ان هذه الرغبة
مشروطة بان يجعلنا من اهل الشفاعة اذا عصينا والدعا كله لابد من اشتراط على ما نبين
ويلزمهم على التعلق بذلك اذا رغبنا الى الله تعالى ان يجعلنا من التوابين المستغفرين والتوبة
لا تكون الا من الذنوب ولذلك الاستغفار ان نكون راغبين في ان يجعلنا من اهل المعاصي فان

شئنا قالوه

شئنا قالوه قلنا لهم مثله فان اعترضوا على دليلنا الاول بقوله تعالى ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها وبقوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا ومن يعمل سوءا يجز به وان الفجار لفي
جحيم وما اشبه ذلك من القران قلنا لنا طرق ثلثة في دفع هذا الكلام اولها
ان نبين انه لا صيغة في اللغة مبنية لاستغراق الجنس وان جميع الالفاظ التي تعلقوا بها مشترك
بين العموم والخصوص محتملة للامرين على الحقيقة وثانيها ان نعارضهم بالايات التي نتعلق
بها ايات من القران تقتضي ظاهرها العفو واسقاط العقاب وثالثها ان نلزم
من جوز العفو عقلا من مخالفينا وشرط في كل عموم القران الوارد بايقاع العقاب
بارتفاع التوبة وزيادة الثواب على مقادير العقاب ان يشرط ايضا ارتفاع العفو
لانه على مذهبه من مزيلات العقاب واذا اشرط ارتفاع وجهين وجب ان يشرط ارتفاع
الثالث والذي يدل على انه لا صيغة للاستغراق تختصه انا وجدنا كل لفظ
يدعون انه مبني للاستغراق قد يستعمل في الخصوص الا ترى ان القائل يقول من دخل داري
ضربته ولقيت العلما وقطعت السراق وهو يريد الخصوص تارة كما يريد العموم اخرى
واستعمال اللفظة في معنيين مختلفين يدل ظاهره على انها حقيقة فيهما وموضوعة لهما
الا ان يقوم دليل قاهر وان لم يكن ما لا استعمال حقيقة وموضوعا قلنا لو لم يقم
دليل قاهر ويضطر من قصد اهل اللغة الى انهم مستعيرون له لحكمنا بانه حقيقة
مع وجود الاستعمال والذي يوضح ما ذكرناه ان الاصل في الوضع هو الحقيقة
وانما المجاز داخل عليها ولهذا صح ان يكون في الكلام حقيقة لا مجاز فيها ولا يجوز
ان يكون ما هو مجاز لا حقيقة له وهذا يقتضي ان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
وعليها يجب حمله الا لدليل القاطع فاذا قالوا اللفظ مستعمل في الامرين
غير انه يستعمل مطلقا مجردا في الاستغراق وانما يستعمل في الخصوص مقترنا بدلالة والجواب
ان هذا دعوى بغير برهان والاستعمال الذي اعتمدناه قد صح بغير خلاف وانما ادعى مع
الاستعمال في احد الموضعين قرينة وعلى من يدعي امرا زائدا على المعلوم اقامة الدلالة وليس

ينفصل المتعلق بهذه الدعوى من اصحاب الخصوص اذا ادعوا مثلها وقالوا اطلاق هذه الالفاظ
موضوع للخصوص وانما نعلم العموم بقرينة او دلالة **دليـل آخر** وممايدل
على ماذهبنا اليه من اشتراك العموم والخصوص حسن استفهام كل مخاطب بهذه الالفاظ
لان من قال من دخل داري ضربته يحسن ان يستفهم فيقال له وان دخل فلان وكذلك اذا قال
لقيت العلماء او اكرمت الشرفاء يحسن ان يستفهم عن عموم كلامه او خصوصه وقد علمنا ان الاستفهام
لا يحسن الا مع اشتراك اللفظ واحتماله لان من قال لقيت رجلا وابتغت فرسا لا يحسن
استفهامه عن مراده لاختصاص اللفظ ولو قال رايت عينا وشاهدت شيئا لحسن الاستفهام
للاحتمال ومن دفع حسن الاستفهام في كل الفاظ في الالفاظ التي ذكرناها كان دافعا المعلوم
ودفع حسن الاستفهام في كل لفظ مشترك وليس لاحد ان يدعي ان وجه حسن الاستفهام
لتجويز ان يكون المخاطب اراد المجاز وذلك ان صحة هذه العلة تقتضي حسن الاستفهام في
كل التجوز في كل خطاب لانه لفظ من الفاظ العربية الا ويمكن فيه المجاز وقد علمنا قبح الاستفهام
في مواضع كثيرة فنعلم ان العلة ما ذكرناه وبعد فان المخاطب اذا كان حكيما وعدل عن الحقيقة
في خطابه الى المجاز فلا بد من ان يدل من يخاطبه على ذلك فلا معنى لاستفهامه مع فقد دلالة
المجاز **فان عارضوا** بحسن استفهام من قال ضربت ابي لانه يحسن ان يقال له
اباك ويحسن استفهام من قال صمت شهرا ودفعت الى فلان عشرة لانه يحسن ان يقال له اصمت
شهرا كاملا او ناقصا ولذلك في العشرة **فالجواب** ان الاستفهام انما هو طلب
الفهم والمعرفة ولا يحسن على هذا الوجه الا مع اشتراك في اللفظ واحتماله وقول القائل اباك ليس
باستفهام وانما هو استعظام **واستكبار الامر** انه لا يحسن ان يقول له مصرحا
اضربت اباك ام لم تضربه كما يحسن ان يصرح مع سمع قول القائل ضربت غلماني فيقول اضربت
جميعهم ام بعضهم فاما لفظ شهر فانه يقع حقيقة على ثلثين يوما وعلى تسعة وعشرين
يوما فكان اهل اللغة يسمي الشهر الناقص شهرا كما يسمي الكامل بذلك والقول في العشرة
كالقول في الشهر **وقد تعلق** من قال بالعموم بان القائل اذا قال من دخل داري
اكرمته يحسن استثناء كل عاقل من هذا الكلام وانما

بنو مو

يخرج

يخرج الاستثناء من الجمل ما لولاه لوجب دخوله فيها بدلالة قبح استثناء البهائم من
هذا اللفظ لما لم يجب دخوله في الكلام تحته واذا وجب دخول جميع العقلاء تحت لفظ من
فهي مستغرقة **قيل لهم** نحن نخالف فيما حكيتموه في الاستثناء ونقول انه يخرج من
الكلام ما لولاه لصح دخوله في الكلام وانما جاز استثناء كل عاقل لصحة دخوله تحت
لفظة من لا لوجوب دخوله وانما لم يحسن استثناء البهائم لانه لا يصح دخولها تحت هذا اللفظ
فاذا قالوا من العشرة الواحد او الاثنين اذا كان انما يحسن لوجوب دخول ما
استثني في الجملة لولا الاستثناء فكذلك كل استثناء لانه لا يختلف باختلاف مواضعه
قلنا قد سوى قوم من اصحابنا بين الامرين وقالوا ان الاستثناء من الاعداد
يخرج ما لولاه لصح دخوله ايضا ولم يجب **وبعد** فاذا سلمنا التفرقة بين الامرين جاز
فيه ان يقول من شان الاستثناء ان يخرج **ما لولاه** لصح دخوله وهذا واجب في كل
استثناء والاستثناء من الاعداد وان وجب دخول المستثنى في الجملة لولا الاستثناء فلن
يجب ذلك الا بعد صحته فلا بد من اعتبار الصحة وان كان في بعض المواضع قد يزيد الصحة
حتى تبلغ الوجوب **فان قيـل** فهذا يقتضي دخول الاستثناء في النكرات **قلنا**
قد يستثنى من النكرة المعرفة وهذا حسن بلا خلاف لانهم يقولون اضرب رجالا الا زيدا فاما
استثناء النكرة من النكرات فقد يحسن اذا خصصته او وصفته فيقول جاءني قوم الا رجلا
ظريفا او عاقلا وانما لم يحسن بغير تخصيص ولا وصف لبطلان الفائدة وانما يبطل مذهبهم
في الاستثناء انه لا شبهة في حسن قول القائل لغيره الق جماعة من العلماء واقتل فرقة من
المشركين فانه يحسن استثناء كل عالم وكل كافر من هذا الكلام ولم يدل ذلك على ان قولنا
فرقة وجماعة من الالفاظ المستغرقة على سبيل الوجوب بل على سبيل الصلاح ويلزم
اصحابنا خاصة على مذهبه في ان الفاظ الجموع والجنس لا يستغرق ان يقال لهم قد يحسن
استثناء كل واحد من الفاظ الجنس والجموع ولم يدل ذلك عندكم على الاستغراق فما المانع من ان
يكون لفظة من بهذه المثابة **طريقة اخرى** لهم وقد استدلوا بان القائل
اذا قال مستفهما لغيره من عندك صلح ان يجيب بذكر احاد العقلاء لجاز ان يكون الجواب عنها
بذكر جماعاتهم ولا يصح
ان يجيبه بذكر البهائم
فلولا الاستغراق لفظة
من للعقلاء

في بعض الاحوال بذكر بعض العقلاء يجري مجرى الجواب بذكر جميعهم واكثر ما اعتمد عليه اهل هذه الطريقة
بان اهل العربية عدلوا عن لفظ الاستفهام في كل شخص بعينه الى هذه اللفظة فوجب ان
تحل هذه اللفظة محل الاستفهام عن كل عاقل باسمه فيقال لهم قد بينتم كلاما على دعوى
لا نسلمها فمن اين قلتم ان من اطلق الاستفهام بلفظة من ولم يعلم من قصده العموم والاستغراق
من غير مجرد اللفظة انه يحسن اجابته بذكر كل عاقل وما انكرتم ان جوابه بذكر كل عاقل
لا يحسن الا بعد ان يفهم من قصده الاستغراق من غير مجرد اللفظ ويبين ما ذكرناه انه يحسن
ممن استفهم فقيل له ما تملك ومن جاءك من الناس ام من الرجال ولولا اشتراك اللفظ واحتماله
لم يجز ما ذكرناه وليس يجري ذلك ذكر بعض العقلاء ويصح ان يستعمل في جميعهم حقيقة و
ليس كذلك حكم البهيمة فاما عدولهم عن الفاظ الاستفهام الى لفظة من فلفائدة
معقولة لان الاستفهام بذكر كل شخص بعينه يتعذر او يطول ويبعد وليس في جميع
الالفاظ ما يصح ان يقصد به الى الاستخبار عن جميع العقلاء مفترقين ومجتمعين الا لفظة
من وهذه مزية بينة لها على انه لو ثبت لهذه الطريقة العموم لم يكن نافعا لهم في
المقصود من الكلام في عموم الوعيد لان الاستفهام لا يحسن دخوله في خطابه تعالى على وجه من
الوجوه وليس لهم ان يقولوا متى ثبت عموم هذه اللفظة في الاستفهام ثبت عمومها في الشرط
لان ذلك دعوى بغير حجة وقد اوجبوا عموم من اذا كانت نكرة في الشرط والجزاء ولم يوجبوا
عمومها اذا كانت نكرة معرفة فالا كانت عامة في الاستفهام دون سائر المواضع واما

الطريقة الثانية في الكلام على الايات التي تعلقوا بها فبينه لا ...

نعارضهم بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وبقوله تعالى
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وبقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وبيان وجه الاية الاولى انه تعالى لم ينف
غفران الشرك على كل الوجوه بل نفى المراد ان يغفر تفضلا فكانه تعالى قال ان الله تعالى لا
يغفر ان يشرك به تفضلا بلا استحقاق فيجب المراد بقوله تعالى فيغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ان يغفر بغير استحقاق وعلى جهة التفضل لان موضوع هذا الكلام الذي يدخله النفي و
الاثبات ويتضمن اليه الاعلى ولا دون ان يخالف الثاني الاول الا في ذلك والا لم يحسن ان يقول القائل

بان يقول العاقل ومن الناس او من العقلاء ومن النار وفي جواب من جاءكم

١٢٩

انا لا امضي الى الامير الان يدعوني وامضي الى من دونه اذا دعاني وانما يحسن ان يقول وامضي
الى من دونه وان لم يدعني وكذلك لا يجوز ان يقول انا لا اتفضل بالكثير واتفضل باليسير
وهذا وجه الكلام ومن خالف فيه فهو مكابر ويمكن ان يعارضوا بهذه الاية على وجه
اخر وهو ان لفظة ما يجب عمومها عند من ذهب الى العموم لكل ما لا يعقل واذا اخبر تعالى
انه يغفر ما دون الشرك عم ذلك الكبير والصغير وما وقعت منه توبة وما لم يقع منه توبة لاجل عموم
ظاهر اياتهم لانا نعكس ذلك ونقول بل خصصوا ظاهر تلك الايات لعموم ظاهر هذه الايات
فان تعلقوا باشتراط المشية بقوله تعالى لمن يشاء يقتضي الاجمال قلنا
لهم ما دخلت المشية فيما تناوله اللفظ العام لانها دخلت فيمن يغفر له الا فيما يغفر ويمكن
ان يعارضوا في هذه الاية بوجه اخر وهو ان الله تعالى علق الغفران بالمشية والظاهر
من تعليقه بها انه تفضل غير واجب لان الواجب لا يتعلق بالمشية لان احدا لا يقول انا افعل
الواجب ان شئت انا اشكر النعمة ان اخترت واما بيان وجه المعارضة بالاية الثانية
فهو انه تعالى خبر بانه يغفر للناس على ظلمهم وذلك اشارة الى الحال التي يكونون فيها
ظالمين ويجري مجرى قول القائل لقيت فلانا على اكله واوده على غدره وليس لهم
ان يشترطوا في هذه الاية التوبة لانه عدول عن الظاهر ومطرق لمن يشترط في ظواهر اياتهم
واما وجه المعارضة بالاية الثالثة فهو انه تعالى انه اخبر ان يغفر الذنوب
جميعا وظاهر ذلك يقتضي غفرانها بغير اشتراط توبة ولا غيرها ولولا ان الكفر اخرج من هذا
الظاهر دليل لكان متناولا له وقوله تعالى عقيب هذه الاية وانيبوا الى ربكم واسلموا
له من قبل ان ياتيكم العذاب لا يقتضي اشتراط ظاهر الاية الاولى مع اطلاقه فان عطف
المشروط على المطلق والخصوص على العموم جائز فاما الطريقة الثالثة
التي وعدنا بذكرها في الكلام على الايات التي اعتمدوها فهي ان نقول لهم انتم تشترطون في عموم
ايات الوعيد التوبة وزيادة الثواب وانما اشترطتموها لانهما يؤثران في استحقاق الثواب
والعقاب ومعلوم ان العفو اذا وقع اسقط العقاب كاسقاط التوبة وزيادة الثواب له
فقد شارك العفو الشرطين اللذين ذكرتموهما في معناهما فالا شرطتموه كما شرطتم ما يجري مجراه
فاذا قالوا الفرق بين الامرين ان العقل يقتضي سقوط العقاب بالتوبة وزيادة الثواب

وليس في العقل ان العفو قد يقع لا محالة قلنا هذه مغالطة وذلك ان العقل كما
يقتضي سقوط العقاب عند التوبة وزيادة الثواب فكذلك يقتضي سقوطه عند وقوع العفو وكما
يجوز العقل ان يعفو بالكل العقاب على ان لا يعفو فكذلك يجوز ان يقع توبة او يزيد ثواب كما
يجوز ان لا يكون ذلك فيجب ان يفاء بالوا بين الوقوع والوقوع في الامرين وبين الحال قبل الوقوع
فانكم تجدون شرطنا فاو بالشرطيكم فان كان على ما تزعمون ظاهر عموم الوعيد يقتضي
انه تعالى لا يختار العفو فظاهر ذلك ايضا يقتضي ان احدا لا يختار التوبة ولا ما يزيد ثوابه
على عقابه تاعلى انكم انما تثقون بالظاهر اختيار العفو ليسلم وقوع العقاب لمستحقه
وهذا بعينه قائم في التوبة وزيادة الثواب فاذا كانت الظواهر مومنة من عقابه فان قالوا
لا فائدة في قولنا من لم يتب لم يزد ثوابه عقابه ولم اعف عنه فاني عاقبه فان ذلك معلوم والضرورة
تدعوا اليه فان كل من لم يسقط عقابه بشيء من مسقطات العقاب لابد من ان يكون معاقبا
قلنا قد يمكن في مستحق العقاب منزلة ثالثة بين ان يستوفي عقابه وبين ان يسقط
عقابه لانه غير ممتنع ان يبقى العقاب في جنبه مستحقا فلا يسقط ولا يستوفي واذا كان العقل
مجوزا ذلك جاز ان نستفيد بايات الوعيد وقوع العقاب بمن لم يسقط عنه على انا اذا سلمنا
لكم تبرعا عدم الفائدة من ذلك فالفائدة انما تعدم مع استيفاء الشرائط الثلث واي
واحد الغيناه ادخل الكلام في الفائدة فلم جعلتم ما يلغي هو العفو دون التوبة وزيادة
الثواب فان قالوا قد بنيتم طريقتكم هذه على صحة اسقاط العقاب وليس يخلو
اسقاطه من ان يقع قبل المعصية ام في حالها او بعدها ولا يجوز ان يكون واقعا قبلها ولا في
حالها لان الاسقاط تصرف في الحق وفي مقابلته الاستيفاء فكما لا يحسن الاستيفاء قبل المعصية
ولا في حالها لا يجوز الاسقاط وان كان الاسقاط بعد المعصية فقد علمنا انه لا احد من
المكلفين الا وهو مقطوع اذا سرق واصر على وجه الجزاء والنكال وكذلك كل زان محصن يجلد
على سبيل العقوبة فلو جاز العفو لقدح فيما تقرر من الاجماع قلنا اما اسقاط الحق
قبل ثبوته فغير جائز غير انه يمكن ان يقال انه مانع من ثبوت الحق مستقبلا ويجري مجرى قول القائل
لغيره كل حق استحقه مستقبلا عليك فقد وهبته لك ولا معنى للمضايقة في هذا القسم وانما الكلام
كله معهم في اسقاط العقاب بعد وقوع المعصية والذي ادعوه من الاجماع

في قطع السراق وجلد الزناة فيه من المرجئة كل الخلاف لانهم لا يقطعون نكالا ولا
يجلدون عقوبة الا من علموا استحقاقه للعقاب وان العفو ما اسقط عنهم ويجوزون قطعه
من غير علم بسقوط العقاب عنه بالعفو مجرى قطعه مع تجويز كونه تائبا والاختلاف بيننا
وبينهم في ان المشهود عليه بالسرقة او الزنا والمقر بهما لا يحد الا على وجه العقوبة والاستحقاق
لانا لا نامن ان يكون الباطن بخلاف الظاهر فان قالوا قولكم يؤدي الى
تعذر قطع سارق على سبيل العقوبة لتعذر الشرط الذي راعيتموه قلنا
لو لم يكن معرفة ذلك على ما ادعيتم لم تخرج اية القطع من ان تكون متناولة لانها انما تدل
على استحقاق العقوبة فمن كان على الصفة المخصوصة ولا يقدح في ذلك فقد طريق
لنا الى العلم بالشرائط على ان الشروط التي يعتبرها مخالفنا في قطع السارق على سبيل
النكال والعقوبة تكاد تكون متعذرة لانهم يشترطون علم الامام بكون السارق سارقا
لما يملكه المسروق منه ويتناوله من حرز وقيمته بالغة القدر الذي يجب فيه القطع ويعلمه
في حال التناول كامل العقل قد ارتفعت عنه الشبهات مصرا غير تائب ومعلوم ان الاحاطة
بهذه الشروط كلها فان ادعى فيه الامكان تقديرا قدرنا مثل ذلك
في العفو لانه غير ممتنع فرضا وتقديرا ان يجعل الله تعالى للامام علامة يميز بها بين من عفى
عنه وبين من لم يعف عنه على ان امتثال ايات الحدود ممكن على كل حال في الكفار لانا
نامن فيهم ثبوت ما يقتضي اسقاط العقاب وربما استدل المخالف
في ارتفاع العفو عن مستحق العقاب بان يقول لو عفا الله عنهم لم تخل حالهم بعد
العفو من امرين اما ان يدخلهم الجنة او النار او لا يدخلهم جنة ولا نارا فان
ادخلهم الجنة لم يخل من ان يكونوا فيها مثابين او غير مثابين وان ادخلهم النار فاما
ان يكونوا معاقبين او غير معاقبين وكونهم في غير جنة ولا نار اما بان افنوا او
اميتوا او بان يكونوا احياء في دار اخرى يمنع الاجماع منه لان الامة مجمعة على

ان كل متكلمين لا منزلة في الاخرة بين الجنة والنار والاجماع ايضا يمنع من ان يدخلوا الجنة ولا يثابوا
فيها ويدفع ايضا ان يكونوا في النار غير معاقبين او معاقبين وان كان العقل يمنع من عقابهم
بعد اسقاط فلم يبق الا ان يدخلوا الجنة مثابين والثواب لهم يستحقونه لان عقاب معاصيهم
قد احبط ثوابهم والتفضل بالثواب قبيح يوجب القطع على بطلان العفو ان تحرير من يورد
المعلم فاما والجواب عن هذه الشبهة انها ان تثبت على ان التوبة تحبط
بالعقاب وقد دللنا فيما تقدم من هذا الكتاب على بطلان التحابط والصحيح في هذا الموضع
ان الله تعالى اذا عفا عن فساق اهل الصلوة فسقط عقابهم ادخلهم الجنة واثابهم بما يستحقونه
على ايمانهم وطاعاتهم فان قيل مع نفيكم التحابط كيف قولكم فيمن كفر بعد ايمان
او آمن بعد كفر قلنا يجوز ان يتلوا الايمان الكفر ولا يجوز ان يكفر المومن الكفر جملة ومن المرجئة
من جوز ان يكفر لكنه لابد بعد ذلك من ان يومن ويوافي بايمانه والصحيح الاول واذا وقع الايمان
بعد الكفر فان الله تعالى يخفف عقاب الكفر تفضلا ولو شاء لواخذه به لكن السمع يمنع من ذلك وانما
قلنا ان المومن لابد من ان يوافي بايمانه ان الاجماع واقع على ان الايمان يستحق به الثواب
الدائم فلو جاز ان يحبط بكفر المومن كفرا يوافي به لاستحق فاعله الثواب والعقاب الدائمين
لاجماعهم ايضا على ان الكفر الموافى به يستحق عليه العقاب الدائم والاجماع يمنع من استحقاق
الامرين على سبيل الدوام وايضا فان التحابط اذا بطل واجتمع الاستحقاقان الدائمان فلا بد
اذا فعل المستحق منهما من ان يتلو الثواب العقاب والعقاب الثواب واجتمعت الامة على ان
الثواب في الاخرة لا ينقطع ولا يتخلله عقاب فاذا قيل كيف تدعون الاجماع في
دوام المستحق من الثواب على الايمان وفي الناس من يقول انه لا يستحق على الله تعالى شيء وفيهم
من يشترط في استحقاق الثواب بالايمان الموافاة كما شرطتم ذلك في الكفر قلنا اما
من نفى ان يستحق على الله تعالى شيء من المجبرة او من نفى استحقاق الثواب من جهة العدل
من البغداديين فهم معنا مجمعون على ان الثواب اذا لم يحبط فاعله فلا بد من ان يفعل به
ويوصل اليه فلو جعلنا مكان قولنا انه يستحق الثواب انه لابد من ان يفعل به الثواب الدائم
متى لم يحبط زالت الشبهة على ان البغداديين يعترفون بالاستحقاق وانما يضيفونه

الى الحكمة ووجوه فاما القول في اصل الاستحقاق والمجبرة تنفي الاستحقاق من كل
شيء من الافعال على كل وجه فاذا قلنا اجمع كل من اثبت استحقاقا بالافعال
على كذا خرجت المجبرة منه واما من شرط في استحقاق الثواب بالايمان الموافاة فقوله
باطل لان وجوه الافعال وشروطها التي معها يستحق بها ما يستحق لا يجوز ان تكون
منفصلة منها ومتاخرة عن وقت حدوثها والموافاة منفصل عنه وعن وقت حدوث الايمان
فكيف يكون شرطا او وجها في استحقاق الثواب به ولا يلزمنا ذلك اذا فرقنا بين الكفر كما
الموافى به وما لا يوافي به في دوام المستحق عليه من العقاب لانا ما جعلنا الموافاة شرطا
ولا وجها في الاستحقاق ولا في دوامه بل جعلناها دلالة لنا وامارة على صفة المستحق واذا
لم يواف بكفره دلنا ذلك على ان كفره وقع في حال حدوثه على وجه يقتضي ذلك والذي يوافي به
من الكفر نقطع على انه وقع في الاصل على وجه يقتضي دوام عقابه فالموافاة دلالة عندنا فاذا
وليست وجها ولا شرطا في الاستحقاق والدلالة لا تجعل المدلول على ما هو عليه وقوعه
قيل لنا فباي شيء يفيد قول من جعل الموافاة بالايمان دلالة على ان
في حال حدوثه على وجه يوجب دوام ثوابه وان الموافاة اذا لم تحصل دل عدمها على ان
الايمان وقع في ابتداء حدوثه مستحقا به الثواب المنقطع قلنا يمنع من ذلك الاجماع
لانه لا احد يقول بذلك من الامة كلها ومن شرط الموافاة في استحقاق الثواب
بالايمان جعلها وجها لاستحقاقه وجهة وجعل ابتداء الاستحقاق عندها ولا يجعلها
دلالة وكاشفة فكان كل من ذهب الى حداثة ما يقتضي استحقاق الثواب بالايمان تابع
لحال حدوثه وغير منتظر يذهب الى ان كل ايمان يستحق به في حال حدوثه الثواب الدائم
فاذا قيل باي شيء فصلتم بين الكفر الموافى به والذي لا يوافي به في دوام العقاب
قلنا بالاجماع لانا قد بينا ان دوام العقاب او انقطاعه لا يعلم عقلا وانما يعلم
بالسمع وقد اجتمعت الامة على ان عقاب الكفر الذي يوافي به دائم فقطعنا عليه وما لا يوافي به
لا اجماع على دوامه ولا انقطاعه وانما يرجع في ذلك الى الدليل ولو كان عقاب الكفر الذي

لا يوافي به دائما لكان قد اجتمع للمكلف الواحد استحقاق الثواب والعقاب على سبيل
الدوام وقد بينا فساد ذلك وأما أصحابنا القول بأن المؤمن لا يكفر على القول بجواز
كفر من علم أنه يوافي به من أجل أن الكفر يستحق به الاستخفاف والإثم واللعن فلو جامع
الإيمان مع بطلان التحابط لوجب أن يكون المرتدون يستحقون منا المدح والتعظيم على
ما تقدم من الإيمان وإن استحقوا الاستخفاف واللعن على كفرهم وأجمعت الأمة على أن　انهم
كل مظهر لكفره وردته فإنه لا يستحق شيئا من التعظيم والثواب وذلك معلوم من دينه صلعم
ضرورة فإذا قيل لنا نحن نرى كثيرا ممن كان مؤمنا يكفر وربما بقي من الكفر
إلى حال موته وقد قال الله تعالى الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا قلنا
ليس كل من أظهر الإيمان يكون مؤمنا على الحقيقة وإذا وجدنا مظهرا للكفر بعد إظهاره الإيمان
قطعنا على أن ما أظهره من الإيمان لم يكن في الباطن وعند الله تعالى عليه فأما
المراد بالآية فإنما سمى من أظهر الإيمان مؤمنا على العرف كما قال الله تعالى فإن علمتموهن
مؤمنات وكما قال الله عز وجل فتحرير رقبة مؤمنة ولا شبهة في أنه تعالى أراد إظهار الإيمان

فصل في الكلام في أحكام أهل الآخرة اعلم أن سقوط
التكليف عن جميع أهل الآخرة واجب فأما أهل الثواب فلأنه يجب أن يكون خالصا من المشاق
وجب سقوط تكليفهم وأما المعاقب فلو كان مكلفا لجاز وقوع التوبة منه وسقوط
العقاب لها ولو اعتمد في سقوط التكليف عن أهل الآخرة على أن الإجماع مانع من تجويز
استحقاق الثواب بعد ذلك أو عقاب لكان واضحا وقوله تعالى كلوا واشربوا لأهل
الجنة ليس بأمر على الحقيقة وإن كانت له صورته وعند أبي علي وأبي هاشم أنه
أمر لكنه زائد في سرور أهل الجنة إذا علموا أن الله تعالى أراد منهم الأكل وأمرهم به ولا
يكون الأمر تكليفا إذا انضمت إليه المشقة فإذا قيل فأهل الجنة يشكرون
الله تعالى على نعمه قلنا الشكر بالقلب يرجع إلى الاعتقادات والله تعالى يفعل

فيهم المعارف كلها فلا وجوب عليهم وأما الشكر باللسان فيجوز أن يكون لهم فيه لذة فيكون
غير شاق للثواب ومما يجب علمه أن معارف أهل الآخرة ضرورية وهم ملجؤون على أن　الحو
لا يفعلوا القبيح والذي يدل على أنهم يعرفون الله تعالى فقبل أن نبين كيفية معرفة
المعرفة أن المثاب لا بد أن يعلم وصول الثواب إليه على الوجه الذي استحقه وقد علمنا أن
العلم بما ذكرناه لا يصح إلا مع كمال العقل والمعرفة بالله تعالى وحكمته ليعلم أن ما فعل به هو
الذي استحقه والقول في المعاقب مثله في المثاب وأيضا فإن من شرط الثواب أن يصل
إلى مستحقه مع الإعظام والإكرام من فاعل الثواب لأن الإعظام من غير فاعل الثواب لا يؤثر فيه
والإعظام لا يعلم إلا مع العلم بالقصد إلى التعظيم ولا يجوز أن يعلموا قصده ولا يعلموه وكذلك
القول في العقاب ووصوله على سبيل الاستخفاف والإهانة ووجوب معرفة القصد من فاعله
وأيضا فإن الثواب يجب وصوله إلى المثاب على أبلغ وجوه الانتفاع وهذا يقتضي أن يكون
المثاب كامل العقل وإذا فعل به الثواب ولم يعلم أنه هو الذي استحقه عرض بذلك لاعتقاد
الجهل لأن الأصل في النفع أنه تفضل وكذلك أهل النار متى لم يعرفوا ربهم فإنه قد أوصل
إليهم الآلام على سبيل الاستخفاف وكانوا معرضين لاعتقاد كونها ظلما وهو جهل وتقدح
في هذا الوجه خاصة أن العاقل يعلم بعقله قبح الإقدام على ما لا يأمن كونه جهلا وإذا لم
يعلموا جهة وقوع الثواب أو العقاب بهم وجب أن يتوقفوا عن الاعتقاد فيشكوا د
إذا وجب في أهل الآخرة أن يكونوا عارفين بالله تعالى فلا تخلو معرفتهم من أن يكون من
فعل الله تعالى فيهم أو من فعلهم فإن كانت من فعلهم لم تخل من أن يكون واقعة عن نظر مختار
أو ملجأ إلى فعله أو عن تذكر نظر أو بأن يلجأ العاقل إلى نفس المعرفة من تقدم نظر
وإذا أبطلنا ما عدا المعرفة الضرورية ثبت ما أردناه ولا يجوز أن يكون واقعة عن
نظر مبتدأ لأن ذلك تكليف وهو مشقة وقد بينا سقوط التكليف عنهم وليس لهم
أن يقولوا أن الشبهات لا تعرض في دار الآخرة بمعاينة تلك الآيات في الأحوال لأن ذلك
كله لا يمنع من تطرق الشبهة وأن يكون المعرفة مكتسبة كما لا يمنع معاينة المعجزات وظهور

خرق العادات في الانبياء من اكتساب المعرفة وتطرق الشبهة وان يكون قلت او كثرت
ولا يجوز ان يكون الالجاء الى المعرفة لان الالجاء الى افعال القلوب التي تخفى عن غير الله لا
لا يجوز ان يكون الا من الله واذا وجب ان يكون الملجأ الى العلم عارفا بالله تعالى فقد
استغنى بتقدم المعرفة عن الالجاء اليها وقد قيل انما يلجأ الى العلم بان يعلم انه
متى حاول اعتقاد غيره منع منه فيقدم على الاعتقاد الذي وصفنا حاله لا يكون الاعتقاد علما
لانه ليس من وجوه المذكورة التي يكون لها الاعتقاد علما كالنظر وتذكر الادلة وغيرهما
واذا بطلت الاقسام التي ذكرناها وجب كون معارفهم ضرورية واعلم ان اهل
الآخرة ان يكونوا مضطرين الى افعالهم على ما ذهب اليه ابو الهذيل لان الاضطرار في الافعال
الافعال ينقص لذتها فالتخيير فيها ابلغ في اللذة والسرور لان الله تعالى انما رغب في
وصول الثواب اليها في الآخرة على الوجه التام الخالي من الحروف في الاشياء وانما يكون ذلك على وجه التخيير
وبهذا الوجه وان لم يستمر في اهل النار وذلك في جميع اهل الموقف فبالاجماع نعلم تساوي الجميع
في هذا الحكم لان الناس بين قائلين فقائل يذهب الى الضرورة ويعمم بها على جميع اهل الآخرة
والآخر يذهب الى الاختيار فيعمهم به ايضا واذا تاملنا القرآن وجدناه دالا على ان اهل
الآخرة مختارون لافعالهم لانه تعالى اضاف اليهم الافعال فقال تعالى تأكلون وتشربون ويفعلون
وذلك يقتضي انها افعال لهم لا ضرورة فيه وقوله [illegible] ولكم فيها ما تدعون صريح في
انهم مختارون واذا ثبت انهم غير مضطرين الى افعالهم ولم يجز ان يكلفوا ترك القبيح لما
تقدم ذكره فلا بد اذا علمنا ان القبيح لا يقع منهم من ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوه
وانما يكونوا ملجئين بان يعلمهم الله تعالى انهم متى حاولوا القبيح منعوا منه وقد [illegible]
الان هذا ان الالجاء يقع بهذا الوجه مع غلبة الظن وتظاهر الامارات فبان يقع مع العلم
العلم اولى ويمكن ان يلجأ بوجه آخر وهو ان يعلمهم استغناءهم عن القبيح بالحسن
المطابق لاغراضهم وشهواتهم مع ما في القبيح من المضرة فيكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوه
ويخالف حالهم في ذلك حال القديم تعالى اذا لم يفعل القبيح لقبحه لان الموانع والمضار لا يجوز ان عليه
تعالى فالالجاء فيه غير متصور وليس يجب اذا كانوا متصورين للمضرة في القبيح ان يكونوا في حال
مغمومين وعلى نفرة لان تصور المضرة في المستقبل لا يوجب الحزن لا سيما اذا كان الوصول اليها مأمونا

١٣٢ والوجه الاول كانه ابين واوضح

فصل في عذاب القبر

اعلم ان من الناس من احال عذاب القبر ومنهم من اجازه لكنه ذهب الى قبحه والصحيح انه جائز
غير محال ولا وجه فيه للقبح فاما الدلالة على صحته ورفع استحالته فهي انه ثبت ان الميت
اذا اعيد حيا صح ان يعاقب كما صح ذلك فيه قبل الموت ولعل من احاله ظن انه يعاقب وهو ميت
واما ضيق القبر عن العقاب فانه يجوز ان يوسع حتى يمكن المعاقبة على ان التولي من الملائكة
للمعاقبة لا يحتاج الى سعة موضع ~~حتى يمكن المعاقبة~~ للطافته ولا وجه للاحالة واذا كان العقاب
مستحقا جاز تقديم بعضه في احوال الدنيا كما نقول في الحدود ولا يجب ان يكون قبيحا لكونه عبثا لانه
لا يمتنع ان يكون مصلحة لمن يتولاه من الملائكة ويجوز ان يكون مصلحة لنا في حال التكليف اذا علمنا
ان ذلك يقع في القبر ويكون معه اقرب الى الامتناع من القبيح فاذا قيل لا حال نبشنا
نبشنا فيها الميت الا وجد على حاله قلنا ليس لعذاب القبر وقت مخصوص فليس يمتنع
ان لا يوافق حال نبش الميت لبقاء الميت حال تعذيبه ويستدل احدى الحالتين على الاخرى ويتأخر
فاذا قيل لو عذب في القبر لوجب ان يكون عالما قادرا على الكلام فيجب ان يسمع كلامه
قلنا اما كمال العقل فيجب مع العقاب على ما بيناه ويجوز ان لا يقدر على الكلام
يسمع واما بارتفاع الآلة او بحصول حائل عن سماعه واما الطريق باثبات عذاب
القبر بعد ان بينا جوازه وصحته فهو الاجماع لان الامة لا تختلف فيه ومن خالف فيه من ضرار
بن عمرو ومن وافقه شاذ قد تقدمه الاجماع وتأخر عنه واما الاستدلال على ذلك بقوله
تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فيفسد بان بعض الامامية يقول برجعة
بعض الاموات الى الدنيا فيثبتون موتتين ليس منهما الموتة في القبر بعد الحيوة فيه
فاذا قيل لهم فيلزم على الرجعة ان يكون الموتات ثلثا قالوا ليس
خبر الرجعة في كل ميت ويجوز ان يكون لا يراد الآية بتثنية الموتتين خبرا عمن لم
يعد الى دار الدنيا وبعد فاما الخبر بوقوع الموتتين يمنع من ان يكون [illegible]
الموتة واحدة ولا يمنع من الزيادة الى الاثنين الا ترى ان قوله واحييتنا
اثنتين لم يمنع من حيوة ثالثة ومن اثبت عذاب القبر لا بد من ان يقول ان الاحياء ثلث

عائلا

ثم اشهرة في احوال التكليف وثانية لعذاب القبر وثالثة للنشر والبقاء الدائم فما يلزم العامة
من تثبيت الموتة يلزم مخالفيهم في تنبيه الاحياء وتسمية الملكين منكر ونكير جائز لان الاسماء
القاب وليست بجارية مجرى الاشتقاق وهذا كما لقبت العرب وسميت بظالم وكلب وسراق
وما جرى هذا المجرى وقد قيل ان منكرا ونكيرا اشتقاق من استنكار المعاتب لفعلها
ونفاره عنه

فصل فيما يقع في احوال الموقف من محاسبة وذكر الميزان والصراط وشهادة الجوارح

اعلم ان الله تعالى وان كان عالما بجميع المعلومات وغير مستفيد بالمسائلة والموافقة
علما فليس يمتنع ان يكون في ذلك اغراض وفوائد يفعل لاجلها الاتيان بالمحاسبة والمسائلة
وشهادة الجوارح فينكشف حال اهل الجنة والنار ويتميز كل فريق من صاحبه فيبشر
بذلك اهل الجنة والثواب ويشتد اليه سكونهم وبه انتفاعهم ويغتم به اهل العقاب
ويعظم لاجله انزعاجهم وقلقهم بانتظار وقوع العقاب بهم وغير ممتنع ان يكون
في العلم بذلك والتوقع له في احوال التكليف زجر عن القبيح وبعث في فعل الواجب وقد
نطق القرآن بالمحاسبة واجتمعت الامة على وقوعها فلا وجه للشك فيها وكذلك
نشر الصحف وشهادة الجوارح غير ان المسائلة وان كانت عامة فانها مترتبة فيكون للمؤمن
سهلة حسنة لا ايلام فيها وللكافر على سبيل المناقشة والتبكيت والتهجين
وقد فصل القرآن بتصريح من المحاسبين واما كيفية شهادة الجوارح فقيل
ان الله تعالى يبنيها بنية حتى ينفصل فتشهد بذلك وقيل انه تعالى يفعل الشهادة
فيها واضافها الى الجوارح مجازا او في الوجه الاول من المجاز مثل ما في الثاني لان الاول
يقتضي ان اليد والرجل خرجت من كونها يدا ورجلا اذا بنيت بنية حتى تنفصل والظاهر
اضافة الشهادة الى الجوارح وقد قيل ان الشهادة وقعت من العاصي نفسه واحوج
الى ان يشهد بما فعل ويقربه وبنى الله تعالى جوارحه بنية يمكن ان يستعمل في الكلام
ويكون آلة فيه ويقوى هذا الوجه قوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم ومعلوم ان
شهادة اللسان هي فعل صاحب اللسان وكذلك في الجوارح وقد يقول احدنا
لغيره افتدلسانك بكذا وانما كاقرارك بالحق وكل هذا جائز ويمكن ان يكون ذلك عبارة

عن وضوح الامر في لزوم الحجة لهم والعلم بما فعلوه وكسبوه فعبر عن قوة العلم بشهادة الجوارح
كما تقول العرب شهدت عيناك بكذا واقررت بانك فعلت كذا وانما يريد العلم الذي
ذكرناه والله اعلم بمراده فاما الموازين فذهب قوم الى انها
عبارة عن العدل والتسوية الصحيحة والقسمة المنصفة كما يقولون افعال فلان موزونة
وكلامه بميزان وهذا الوجه اشبه بالفصاحة وذهب قوم الى ان المراد به الميزان
ذو الكفتين ولان الاعمال وان لم توزن في نفوسها فالصحف المكتوب فيها من الاعمال
يصح الوزن عليها وقيل يجعل النور في احد الكفتين علامة للرجحان والظلمة
في الاخرى علامة للنقصان والوجه في حسن ذلك ما تقدم من شهادة الجوارح ما
قدمنا ذكره في وجه حسن المحاسبة والموافقة واما الصراط فقيل انه
طريق اهل الجنة واهل النار وانه يتسع لاهل الجنة ويتسهل سلوكه لهم ويضيق على اهل النار و
يشق سلوكه حتى يتعثروا ولا يجوز ان يكون شاقا على الجميع كما يقوله الجهال وقيل
ان المراد به الحجج والادلة المفرقة بين اهل الجنة واهل النار والمميزة بينهم

فصل في بيان ما نعتقده به في مستحق الثواب والعقاب

اعلم ان من ظهر لنا منه فعل قبيح من كفر او فسق قطعنا على انه مستحق
للعقاب ويكفي في القطع هذا الظاهر ولا يجري ذلك مجرى من اظهر لنا ما يستحق
به الثواب لان باظهار ذلك لا يستحق الثواب واذا ظهر الفعل القبيح من كفر او فسق
ورأينا امارات الاصرار وانتفاء التوبة زال التجويز لان يكون عقابه يسقط بالتوبة وبقي التجويز
لاسقاطه بالعفو لان العقل يجيز اسقاط عقاب كل معصية من كفر او فسق لما كنا نجوزه
العقل من غير ان يقطع لنا بالسمع على وقوع العقاب لا محالة ببعض مستحقيه فانا
نذم فاعل ذلك القبيح على شرط ان لا يكون عفي عنه كما نذمه اذا جوزنا تائبا
بشرط ان لا يكون التوبة وقعت منه وقد قطع السمع لان عندنا في ان عقاب الكفر

مراتب هرمًا في احوال التكليف وثالثة لعذاب القبر ورابعة للنشور والبقاء الدائم فما يلزم العامة من تثبيت المؤنة يلزم مخالفيهم في تثنية الاحياء وتسمية الملكين بمنكر ونكير جائز لان الاسماء القاب وليست بجارية مجرى الاشتقاق وهذا كما لقبت العرب وسميت بظالم وكلب وسراق وما جرى هذا المجرى وقد قيل ان منكرا ونكيرا اشتقاقا من استنكار المعاقب لفعلهما ونفاره عنه

فصل فيما يقع في احوال الموقف من محاسبة وذكر الميزان والصراط وشهادة الجوارح

اعلم ان الله تعالى وان كان عالما بجميع المعلومات وغير مستفيد بالمسائلة والمواقفة علمًا فليس يمتنع ان يكون في ذلك اغراض وفوائد يفعل لاجلها الا ان بالمحاسبة والمسائلة وشهادة الجوارح ينكشف حال اهل الجنة والنار ويتميز كل فريق من صاحبه فيبشر بذلك اهل الجنة والثواب ويشتد اليه سكونهم وبه انتفاعهم ويغتم به اهل العقاب ويعظم لاجله انزعاجهم وقلقهم بانتظار وقوع العقاب بهم وغير ممتنع ان يكون في العلم بذلك والتوقع له في احوال التكليف زجر عن القبيح وبعث في فعل الواجب وقد نطق القرآن بالمحاسبة واجتمعت الامة على وقوعها فلا وجه للشك فيها وكذلك في الصحف وشهادة الجوارح غير ان المسائلة وان كانت عامة فانها مترتبة فيكون للمؤمن سهلة خفيفة لا ايلام فيها وللكافر على سبيل المناقشة والتبكيت والتهجين وقد فصل القرآن بتصريح بين الحساب واما كيفية شهادة الجوارح فقيل ان الله تعالى يبنيها بنية حي منفصل تشهد بذلك وقيل انه تعالى يفعل الشهادة فيها واضافها الى الجوارح مجازًا او في الوجه الاول من المجاز مثل ما في الثاني الا ان الاول يتضمن ان اليد والرجل خرجت من كونها يدا ورجلا اذا بنيت بنية حي منفصل والظاهر اضافة الشهادة الى الجوارح وقد قيل ان الشهادة وقعت من العاصي نفسه واحوج الى ان يشهد بما فعل ويقر به وبنى الله تعالى جوارحه بنية يمكن ان يستعمل في الكلام ويكون آلة فيه ويقوى هذا الوجه قوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم ومعلوم ان شهادة اللسان هي فعل صاحب اللسان وكذلك باقي الجوارح وقد يقول احدنا لغيره اعترف لسانك بكذا وانما الاقرار بالحق وكل هذا جائز ويمكن ان يكون ذلك عبارة

عن وضوح الامر في لزوم الحجة لهم والعلم بما فعلوه وكسبوه فعبر عن قوة العلم بشهادة الجوارح كما يقول القوي شهدت عيناك بكذا واقرت بانك فعلت كذا وانما يريد العلم الذي ذكرناه والله اعلم بمراده فاما الموازين فذهب قوم الى انها عبارة عن العدل والتسوية الصحيحة والقسمة المنصفة كما يقولون افعال فلان موزونة وكلامه بميزان وهذا الوجه اشبه بالفصاحة وذهب قوم الى ان المراد به الميزان ذو الكفتين ولان الاعمال وان لم توزن في نفوسها فالصحف المكتوب فيها هذه الاعمال يصح الوزن عليها وقيل يجعل النور في احد الكفتين علامة للرجحان والظلمة في الاخرى علامة للنقصان والوجه في حسن ذلك ما تقدم من شهادة الجوارح ما قدمنا ذكره في وجه حسن المحاسبة والمواقفة واما الصراط فقيل انه طريق اهل الجنة والنار وانه يتسع لاهل الجنة ويسهل سلوكه لهم ويضيق على اهل النار ويشق سلوكه حتى يتعثروا ولا يجوز ان يكون شأنا على الجسر كما يقوله الجهال وقيل ايضا ان المراد به الحجج والادلة المفرقة بين اهل الجنة واهل النار والمميزة بينهم

فصل في بيان ما نعتقد في مستحق الثواب والعقاب

اعلم ان من ظهر لنا منه فعل قبيح من كفر او فسق قطعنا انه على انه مستحق للعقاب ويكفي في القطع هذا الظاهر ولا يجري ذلك مجرى من اظهر لنا ما يستحق به الثواب لان باظهار ذلك لا يستحق الثواب واذا اظهر الفعل القبيح من كفر او فسق ورأينا امارات الاصرار وانتفاء التوبة ذلك التجويز لان يكون عقابه سقط بالتوبة ونفي التجويز لاسقاطه بالعفو لان العقل يجيز اسقاط عقاب كل معصية من كفر او فسق فان كنا بمجرد العقل من غير ان يقطع لنا بالسمع على وقوع العقاب لا محالة نقطع مستحقيه فانا ندمنا علمنا ذلك القبيح على شرط ان لا يكون عفو عنه كما ندمه اذا جوزنا تائبا بشرط ان لا يكون التوبة وقد قطع السمع الان عندنا في ان عقاب الكفر

لا نعفو وانه لا بد من استيفائه وكل من ظهر لنا منه كفر ذممناه اذا علمنا اصراره قطعا
من غير شرط فاذا غاب عنا وجوزنا توبته شرطنا في ذمه ارتفاع التوبة واما
المعاصي التي ليست بكفر فانا نذم فاعلها بشرط ان لا يكون الله تعالى اسقط عقابها
لانه لا قطع فيها على استحقاق العقاب وقد تقدم بيان ذلك فان كنا نجوز توبته
من هذا العاصي فانا نعتبره او الحضر انضاف تجويز سقوط العقاب بالتوبة الى تجويز
سقوطه بالعفو فيتأكد وجوب الشرط الذي ذكرناه واما من ظهر الطاعات منه بالايمان
وغيره فانا لا نعلم بحد الظاهر استحقاقه الثواب لان الوجوه التي يقع عليها الفعل
فيستحق به الثواب تخفى علينا ولكن نشترط في مدحه ان يكون ظاهره كباطنه ووقوع
الطاعة منه على الوجه الذي يستحق به الثواب ولا يجوز ان نشترط ارتفاع ما يحبط الثواب
لان التحابط باطل عندنا وانما يشترط ذلك من يقول بالتحابط واذا عصمه من وقعت منه
الطاعة وان باطنه كظاهره والبناه ومدحناه على القطع لفقد ما يقتضي الشرط وهذا الحكم كائنة

فصل في الاكفار والتفسيق

اعلم ان الفسق عندنا عبارة
عن كل معصية لله تعالى ولا يختص بذلك كبائر من صغائر لان معاصي الله تعالى عندنا كبائر وانما
نقول على بعض الاحوال كبيرة وصغيرة بالاضافات واذا ما اضفنا ما يستحق به كثير العقاب
الى المعاصي الى ما يستحق به قليله قلنا هذا اكثر من ذلك فاذا اضفنا ذلك الفعل العقاب
الى عقاب ذلك لا قول اكثر من عقابه قلنا هذا اصغر فقد يجتمع في القبيح الواحد ان يكون صغيرا
كبيرا باضافتين مختلفتين والفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء الا انهم بالتعارف
جعلوه عبارة عن الخروج من حسن الى قبيح والمعتزلة يقولون فيمن خرج من قبيح الى حسن انه
فسق باطلاق واما الكفر فعبارة عما يستحق به دوام العقاب وكثيره ولحقت
به احكام شرعية نحو منع التوارث والتناكح وما اشبه ذلك ولا سبيل من جهة العقل
الى العلم بكون الفعل كفرا وانما نعلمه سمعا وتوقيفا وانما قلنا ذلك لان مقادير العقاب
زايد نسبتها او نقصانها مما لا يعلم الا بالسمع وقد اجمعت الامة على ان الاخلال بمعرفة الله تعالى

وبتوحيده

من توحيده وعدله والاخلال بمعرفة صحة نبوة رسوله صلى الله عليه وآله كفر ولم يخالف
في ذلك الا اصحاب المعارف الذين قد دللنا على بطلان قولهم في ان المعرفة ضرورية ولا فرق في الاخلال
بهذه المعارف بين الجهل بها او الشك فيها او اعتقاد ما يقدح في حصولها لان الاخلال
بالواجب يعم الكل وقد بين في الكتب جهات كفر المجبرة والمشبهة ومن قال بالصفات
القديمة وان اعتقاداتهم هذه الفاسدة تمنع من ان يكونوا عارفين بالله تعالى وحكمته
وعدله والوجه فيه ظاهر فلا معنى للتطويل بذكره والكفر عندنا لا يكون الا من
افعال القلوب دون افعال الجوارح كما ان الايمان لا يكون الا بالقلب دون الجارحة
وسنبين ذلك عند الكلام في الاسماء والاحكام فاما اصحابنا الامامية
فانهم يرون على ما ذكرناه ويجعلون الكفر هو الاخلال بكل معرفة واجبة في اصل وفرع
ويلحقون الخلاف في الامامة بالخلاف في النبوة في انه كفر وكذلك العلم بالاحكام الفرعية عملية
من حظر واباحة ووجوب ويحكمون بكفر من خالف في جميع ذلك لان على الجميع عندهم
دلائل قاطعة وطرقا الى العلم في الاصول كالفروع واجماع الامامية حجة لما بيناه في
غير موضع لكون المعصوم فيهم غير انهم لا يكفر بعضهم بعضا لاجل الخلاف في بعض
الفروع من الاحكام الشرعية فبينهم خلاف معروف في مسائل متفرقة كالقول بالرؤية
والعدد في الشهر وان لفظ الطلاق الثلث في حال واحدة يقع منه واحدة او لا يقع شيء
ومسائل متفرقة في المواريث ولم نجدهم كفروا مخالفيهم ولا حكموا عليهم بخروج عن
الايمان بالخلاف في هذه المسائل اذا كان موافقا لهم في جميع الاصول والفروع واذا
كانت الحجة هي اجماعهم فيجب ان نكفر من يكفروه ونتوقف فيمن لم يكفروه فلم يبق
الا ان يقال لنا كيف لا نكفر بالخلاف فيما ذكرتموه من ذهب اليه فلو وقع هذا الخلاف
من مخالف في الاصول لكان كفرا عندكم قلنا ليس يمتنع ان يكون الفعل الواحد
يزيد عقابه اذا وقع على بعض الوجوه حتى يبلغ الى ان يكون كفرا لانا قد بينا ان الكفر
هو ما دام عقابه ولا يمتنع ان يكون هذا الفعل اذا وقع على وجه آخر يكون عقابه انقص

وغير زائد واذا كان هذا مجوزا في العقول ورايناهم قطعوا على كفر من خالف في بعض
الفروع اذا كان مخالفا للاصول قطعنا على ان وقوعه من هذا المخالف كان على وجه يقتضي
زيادة العقاب ودوامه ويكون وقوعه ممن هذه حاله دلالة لنا على حصول الوجوه التي يعظم
الفعل لها ويكثر عقابه ويجري ذلك مجرى ما نقول كلنا في طاعات النبي صلعم وانها تقع منه صلعم
على وجه يزيد على ثواب كل فاعل لها منا وان كانت في الظاهر مساوية لطاعاتنا وما نقوله
في طاعات ازواج النبي صلعم ومعاصيهن في زيادة الثواب والعقاب التابعين للوجوه التي
يستحقان منها فان قيل فلو خالف بعضهم بعضا في غسل الرجلين مثلا
ووقوع الطلاق الثلث او خالف في صفات الائمة عليهم السلام واعيانهم يجب ان لا يكون كافرا
للعلة التي ذكرتم قلنا ليس يجوز ان يخالف امامي فيما يعلم ضرورة ولا يدخل في شبهة انه من
مذهب الائمة عليهم السلام لان الشك في ذلك قدح في الامامة وليس ما اختلفوا فيه من الفروع يجري مجرى
ما ذكرناه لان تلك المسائل لا يعرف فيها مذهب الائمة عليهم السلام قطعا وانما الامر فيه مشتبه ملتبس
واما الخلاف في صفات الامام واعيان الائمة عليهم فمما اجمعوا انه لا يكون الا كفرا ولا يختلفون
في انه جار مجرى التوحيد والنبوة

فصل الكلام في الاسماء والاحكام

اعلم ان الايمان هو التصديق بالقلب ولا اعتبار بما يجري على اللسان فمن كان عارفا بالله تعالى
وبكل ما اوجب معرفته مقرا بذلك مصدقا فهو مؤمن والكفر نقيض ذلك وهو الجحود في القلب دون
اللسان لما اوجب الله تعالى المعرفة به ويعلم بدليل شرعي انه يستحق به العقاب الدائم الكبير على
ما نعلم ذكره والى هذا المذهب يذهب المرجئة وان كان فيهم من ذهب الى ان الايمان هو التصديق
باللسان خاصة وكذلك الكفر هو الجحود باللسان والفسق كل ما خرج من طاعة الله تعالى الى مخالفته
ومنهم من ذهب الى ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وقالوا في الكفر انه الجحود
بهما وقالت المعتزلة الايمان اسم الطاعات ثم اختلفوا فقال واصل بن عطا وابو الهذيل
العلاف واصحابهما انه اسم لكل طاعة من الفرائض والنوافل وقال ابو هاشم وابو علي واكثر المعتزلة
ان الايمان اسم للواجب من الطاعات دون النفل وعندهم ان الايمان هو الاسلام والدين واحد
متفق في الفائدة والفسق عندهم اسم لما استحق به العقاب وليس كل معصية فسقا
لان الصغائر المكفرة عقابها لا يسمونها فسقا والكفر عندهم اسم لما استحق به عقاب عظيم

واجريت

واجريت على فاعلها احكام مخصوصة وعندهم ان مرتكب الكبيرة فاسق ليس بمؤمن ولا كافر فاما
الخوارج فانهم يقولون في الايمان بما يضاهي قول المعتزلة لكنهم يقولون ان المعاصي التي يفسق فاعلها
بفعلها كفر ومنهم من اطلق على فاعلها انه مشرك والفضلية منهم تسمي كل من عصى
الله تعالى بمعصية كبيرة كانت او صغيرة كافرا مشركا فاما الزيدية فانهم يجعلون الكبائر
كفر نعمة ولا يجعلونها جحودا ولا شركا والذي يدل على صحة ما اخترناه ان الايمان في اللغة
هو التصديق وليس باسم للجوارح وهذا مما لا خلاف فيه ولا شبهة وانما ادعى قوم في هذه اللفظة
النقل يشهد بان معناها في اللغة ما ذكرناه قولهم فلان يؤمن بالمعاد وفلان لا يؤمن بكذا اي
لا يصدق به وقال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين واذا ثبت ذلك ولم يقم دليل
على انتقال هذه اللفظة الى غير معناها في اللغة وجب ان تكون جارية على مقتضى اللغة وان
نثبتها اذ نقول ان الله تعالى انما خاطب العرب بلغتها ولسانها فقال عز من قائل قرانا عربيا غير ذي عوج
وقال جل اسمه بلسان عربي مبين وقال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وظاهر هذه
الايات كلها يقتضي ان اسم الايمان واقع على ما تعهده العرب وتعرفه اسما له فاذا قيل
فقد ثبت بعرف الشرع معاني اسماء لم توضع لها في اصل اللغة قلنا في المرجئة من لا يسلم
ذلك ومن سلمه قال انما علمنا ذلك بدليل اخرجنا من عموم هذه الايات ولا دليل في الايمان وما
اشبهه مما فيه الخلاف فان قيل هذا يقتضي تسمية كل تصديق بانه ايمان وكل
مصدق بانه مؤمن بلا تقييد فان اللغة هكذا تقتضي واذا قلتم ان الايمان اذا اطلق افاد
التصديق بالله تعالى وبما اوجب الاعتراف به واستغنيتم من اطلاقه في غير هذا الموضع واستعملتموه
فيه مقيدا فقد خالفتم اللغة ولزمكم كل ما الزمتموه مخالفكم من العدول عن ظاهر الايات
الدالة على ان القران عربي ونازل بلغة العرب قلنا عرف الشرع اثر في اطلاق اسم
ايمان ومؤمن وخص هذا العرف هذين الاسمين بتصديق مخصوص ولم ينتقل بهذا ان الاسمان عما
وضعا له في اصل اللغة على ما يذهب اليه مخالفنا وانما تخصصا وجرى ذلك مجرى تخصيص العرف
لقولنا دابة وانصرافه الى بعض ما يدب بعد ان كان في اصل الموضوع مسمى به كل ما دب وليس هذا
بنقل اللغة وانما هو تخصيص ولقائل ان يقول هذا وان لم يكن نقلا على ما ذكرتم وكان
تخصيصا فهو خلاف مذهب اهل اللغة ومخرج للقران من ان يكون عربيا وبلغتهم وعلى طريقتهم وهذا ما يبهم

والجواب عن ذلك انا لم نضايق في ان النقل هو الذي يخرجه من اللغة والتخصيص
لا يخرج منها الا نقول انما خصصنا هذه اللفظة في اطلاقها ببعض ضروب التصديق وجعلناها
مقيدة واذا استعملت في غير ذلك الموضع بدليل وهو العرف الشرعي لامتناع كل مسلم من ان
يطلق في عابد الوثن بانه مؤمن وفي التصديق بالجبت والطاغوت انه ايمان فمن ادعى ان
الايمان منقول عن التصديق جملة فعليه الدلالة ووجدت بعض من نصر خلافنا
في هذا الموضع يقول في استعمال اللفظة في غير ما وضعتها العرب ليس بخروج عن اللغة ويراعي
في اضافة اللفظة الى اللغة صيغتها دون المقصود بها وبطلان هذا القول لا يخفى على احد
لانه لو كان من عبر ببعض الفاظ العرب عن غير ما وضعوه له وفيما لم يستعملوه فيه لا حقيقة ولا
مجازا مخاطبا بلغتهم لوجب ان يكون هذا حاله وان نقل ذلك على جميع الفاظهم حتى يكون متكلما
بلسانهم ومخاطبا بلغتهم وان لم يستعمل شيئا من الفاظهم فيما وضعوه له وبطلان ذلك اظهر من ان
يخفى على ان اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد يكون لها معنى في لغة العرب ومعنى لغير مخالف
في لغة العجم فلو كان المراعى في اضافة الخطاب الى اللغة مجرد الصيغة لوجب ان يكون المستعمل لهذه
اللفظة اذا اراد بها احد معنييها ما ليس بعربي بان يكون متكلما باللغة العربية اولى من العجمية
وهذا يوجب ان يكون متكلما باللغتين باللفظة الواحدة في الحقيقة الواحدة فان قيل
ليس يعرف اهل اللغة التصديق الا باللسان ولا يعرفون تصديقا بالقلب واذا جعلتم لفظة
ايمان ومؤمن يرجع الى التصديق بالقلب فقد خرجتم عن اللغة كما عبتم على مخالفيكم قلنا
التصديق بالقلب واللسان جميعا هو مقتضى اللغة والحقيقة فيها لانهم يصفون الاخرس بانه
مصدق وان كان لا يقدر على الكلام والساكت وان كان في الحال غير متكلم ويقولون فلان يصدق
بكذا ولا يصدق بكذا ولا يؤمن بكذا ولا يريدون الا ما يرجع الى قلبه دون لسانه فان قيل
فلم جعلتم الاعتبار بما في القلب دون اللسان وان كانا معا يتصرفين قلنا لانه لو كان
هو ما يجري على اللسان لوجب ان يكون الاخرس والساكت في حال سكوته لا يوصفان بالايمان
والتصديق وقد علمنا خلاف ذلك ولوجب ان يكون من اظهر التصديق بلسانه وفعل كل ما هو
في الكفر وعلمنا اعتقاده الجهل بالله تعالى والتكذيب بما اوجب معرفته غير كافر وان يكون المنافقون
الذين كانوا على عهد النبي صلعم مؤمنين غير كفار وان كانوا مؤمنين بالسنتهم وان جحدوا بقلوبهم

يبين ذلك قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم ان
المنافقين لكاذبون فكذبهم مع اظهارهم الشهادة باللسان من حيث لم يكونوا يعتقدون بقلوبهم
فان قيل هذا المذهب يقتضي ان يكون السجود للشمس ليس بكفر اذ ليس بجحود
والتكذيب وقد اجمعت الامة على تكفير من يسجد للشمس ووصف فعله بانه كفر قلنا لا شبهة
في وصفهم من يسجد للشمس بانه كافر ولا اجماع ان سجوده هو الكفر وكيف يدعى الاجماع في موضع
فيه خلاف جميع المرجئة ونحن نقول فيمن ذكرتموه انه كافر ونقطع على انه يحمل تكذيبا
وجحودا في قلبه وانه لا ايمان ولا تصديق في قلبه لانه لو لم يكن بهذه الصفة لما اجمعت
الامة على تكفيره فنجعل السجود دلالة على ثبوت الجحود والتكذيب في قلبه ونظير ذلك رجل
شهد النبي صلعم بانه مستحق للذم والعقاب فانا عند معرفتنا بهذه الشهادة نقطع على
استحقاقه للذم والعقاب لا ان الشهادة منه صلعم هي الموجبة لاستحقاقه الذم لكنها
دلالة على ثبوت ما يقتضيها مستحقا فالذم فان تجوز فتجوز بان يقول السجود للشمس
وما اشبهها بانه كفر فانه تسمى الدلالة باسم المدلول عليه للتجاور بينهما وقد يتجوز بان يقال
فيمن شهد النبي صلعم بالعقاب ان الشهادة اقتضت عقابه وانما هي دلالة على المقتضي للعقاب
على الحقيقة فاقام الدلالة مقام المدلول ولهذه المسألة نظائر يسألوننا عنها
والجواب عن الجميع واحد لا يختلف مثل قولهم خبرونا عن رجل صدق بالله تعالى
وبرسوله صلعم وباكثر ما نزل من القرآن ثم كذب باية واحدة من جملته اليس يجب على قولكم
ان يكون مؤمنا بما تقدم من ايمانه كافرا برده لاية لان ما تقدم من الايمان ليس ينتفي برد
الاية وراد اية كافر بالاجماع ومثل قولهم قد يجوز ان يكون بعض من آمن بعيسى
عليه السلام يبقى الى حال بعثة نبينا صلعم ويجوز ان يكذب به صلعم وهذا يقتضي ان يكون
مؤمنا كافرا فاذا قلتم من جحد نبينا صلعم فلا بد من ان يكون جاحدا بعيسى عليه السلام
وقيل لكم ولم يجب ذلك والادلة مختلفة وقد يجوز ان يستدل ببعضها ويعلم
به ما لا يشتبه عليه الاخر وجوابنا عن جميع ذلك ما اشرنا الى الطريقة فيه لانه لا بد

لانا اذا علمناه كافرا بالاجماع علمنا به انه لا ايمان معه وان الذي تقدم من اظهاره
وليس بايمان على الحقيقة وكذلك المكذب بنبينا صلعم اذا علمناه فاعلا للكفر بهذا التكذيب
دلنا ذلك على ان الايمان لم يقع منه في حال من الاحوال ومما استدلت به المرجئة متعلقا
على ان الطاعات ليست بايمان قولهم لو كانت كل طاعة ايمانا او بعض الايمان لكانت كل
معصية كفرا او بعض الكفر ولو كان كل ما امر الله تعالى به ايمانا لكان كل ما نهى عنه كفرا ولو
جاز ان يكون من الايمان ما ليس تركه كفرا لجاز ان يكون من الكفر ما ليس تركه ايمانا
وقالوا ايضا لو كانت الطاعات كلها ايمانا لم يكن احد من البشر كاملا بالايمان ولا
الانبياء صلوات الله عليهم لانهم لم يستكملوا الطاعات وكذلك لو كانت المفروضات من الطاعات
هي الايمان لوجب ان يكون من يخل من الانبياء صلوات الله عليهم بصغائر المعاصي غير كامل الايمان
انه قد اخل بفرض وهو الكف عن المعصية واستدلوا ايضا على ان العاصي لا ينافي
الايمان بقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وبقوله تعالى
الذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا فاخبر انهم مؤمنون
وان لم يهاجروا وبقوله تعالى ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات واشترط مع
الايمان عمل الصالحات وهذا يدل على انه قد يكون مؤمنا وان لم يعمل الصالحات وبقوله
مع وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا
ان الله يحب المقسطين انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم فسماهم مع حال
البغي والمعصية اخوة المؤمنين وبقوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق
وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت
وهم ينظرون فاخبر بكراهتهم الحق والجدال فيه بعد وضوحه مع تسميتهم بالايمان وقد
استدلت المعتزلة على ما تذهب اليه باشياء منها ان قولهم مؤمن
لو لم يكن منقولا عما كان عليه في اللغة وكان على حاله فيها لما صح ان يسمى به بعد تقضي الفعل

الا انه

الذي اشتق منه مقيدا بالحال فلا يقال مؤمن من اليوم كما لا يقال فيمن ضرب امس هو ضارب اليوم
ولم يوجد منه اليوم ضرب ومنها انهم يزيلون هذا الاسم عن المنافق وان كان مصدقا بلسانه
وعلى هذا الظاهر يعلم لانه غير موضوع للتصديق ومنها انه كان يجب ان لا يوصف من
هو في زمان مهلة النظر بانه مؤمن لانه في تلك الحال غير مصدق بالله تعالى ولا عارف به ومنها
انه كان يجب المصدق بالله تعالى وبرسوله صلعم بانه كامل الايمان وان اخل بجميع الواجبات واقدم
على المحرمات ومنها قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة قالوا فقال تعالى وذلك دين القيمة راجع الى جميع ما تقدم
فيجب ان يكون ذلك كله دينا والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
~~لانه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين~~ بدلالة قوله تعالى فائدة واحدة
والاسلام مع الايمان يفيدان فائدة واحدة ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام
~~في قوله تعالى فاخرجنا~~ ولانه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله
غير الايمان لكان غير مقبول ممن ابتغاه دينا ومنها
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين و
قوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان فدل ذلك على ان الفسق ايضا ضد الايمان ومنها
منها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم يعني صلواتكم الى بيت المقدس ومنها
قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا
فيما اجري على المؤمن هذه اللفظة مضافا الى الحال
في كلام العرب ما اعتمدوا من غير موجب الاشتقاق وانما ه
لانه فاعل الايمان الذي هو التصديق في هذه الحال فما خرج عن موجب الاشتقاق
قلنا ذلك لان التصديق بالقلب هو المعرفة والعلم والصحيح فيه انه لا يسمى وهو مجتنب
عن الثاني ان المنافق ليس بمصدق لانه يجب عليه التصديق
لا في كل حال والجواب وقد تقدم ان المعول في ذلك على ما يكون في القلب دون
به تقليدا وانما يقول ذلك بلسانه
عن الثالث انه من هو في مهلة النظر وان لم يكن كونه عارفا
اللسان والجواب فانه في هذه الحال اذا كان مصدقا بقلبه عارفا بما يجب عليه في تلك الحال
بالله تعالى

للاية اذا اعلمناه كافرا بالاجماع علمنا به انه لا ايمان معه وان الذي تقدم من اظهار فاظهاره
وليس بايمان على الحقيقة وكذلك المكذب بنبينا صلعم اذا علمناه فاعلا للكفر بهذا التكذيب
دلنا ذلك على ان الايمان لم يقع منه في حال من الاحوال ومما استدلت به المرجية متقدما
على ان الطاعات ليست بايمان قولهم لو كانت كل طاعة ايمانا او بعض الايمان لكانت كل
معصية كفرا او بعض الكفر ولو كان كل ما امر الله تعالى به ايمانا لكان كل ما نهى عنه كفرا ولو
جاز ان يكون من الايمان ما ليس تركه كفرا لجاز ان يكون من الكفر ما ليس تركه ايمانا
وقالوا ايضا لو كانت الطاعات كلها ايمانا لم يكن احد من البشر كامل الايمان ولا
الانبياء صلوات الله عليهم لانهم لم يستكملوا الطاعات وكذلك لو كانت المفترضات من الطاعات
هي الايمان لوجب ان يكون من يخل من الانبياء صلوات الله عليهم بصغائر المعاصي غير كامل الايمان
انه قد اخل بفرض وهو الكف عن المعصية واستدلوا ايضا على ان العاصي لا ينافي
الايمان بقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وبقوله تعالى
الذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا فاخبر انهم مؤمنون
وان لم يهاجروا وبقوله تعالى ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات واشترط مع
الايمان عمل الصالحات وهذا يدل على انه قد يكون مؤمنا وان لم يعمل الصالحات [illegible]
مع وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا
ان الله يحب المقسطين انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم فسماهم مع حال
البغي والمعصية اخوة المؤمنين وبقوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق
وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت
وهم ينظرون فخبر بكراهيتهم للحق والجدال فيه بعد وضوحه مع تسميته لهم بالايمان وقد
استدلت المعتزلة على ما تذهب اليه باشياء منها ان قولهم مؤمن
لو لم يكن منقولا عما كان عليه في اللغة وكان على حاله فيها لما صح ان يسمى به بعد تقضي الفعل

الذي استوفى

الذي استوفى مقيدا بالحال فلا يقال هو مؤمن اليوم كما لا يقال فيمن ضرب امس فهو ضارب اليوم
ولم يوجد في اليوم ضرب ومنها انهم يزيلون هذا الاسم عن المنافق وان كان مصدقا بلسانه
وعلى هذا الظاهر يعلم لانه غير موضوع للتصديق ومنها انه كان يجب ان لا يوصف من
هو في زمان مهلة النظر بانه مؤمن لانه في تلك الحال غير مصدق بالله تعالى ولا عارف به ومنها
انه كان يجب المصدق بالله تعالى وبرسوله صلعم بانه كامل الايمان وان اخل بجميع الواجبات واقدم
على المحرمات ومنها قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة قالوا فاشار تعالى بقوله وذلك دين القيمة راجع الى جميع ما تقدم
فيجب ان يكون ذلك كله دينا والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ولا
والاسلام مع الايمان يفيدان فائدة واحدة بدلالة قوله تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين
الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام
في قوله تعالى فاخرجنا استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله
غير الايمان لكان غير مقبول ممن ابتغاه دينا ولانه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومنها
قوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان فدل ذلك على ان الفسق ايضا حبط الايمان و
منها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم يعني صلوتكم الى بيت المقدس فسماها
ايمانا ومنها قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا
فيقال لهم هو كالاول اسما اعتمدوا انما جرى على المؤمن هذه اللفظة مضافا الى الحال
لانه فاعل الايمان الذي هو التصديق في هذه الحال فما خرج عن موجب الاشتقاق وانما
قلنا ذلك لان التصديق بالقلب هو المعرفة والعلم والصحيح فيه انه لا يبقى وهو يجدده
في كل حال والجواب عن الثاني ان المنافق ليس بمصدق لانه يجب عليه التصديق
به تقليدا وانما يقول ذلك بلسانه وقد تقدم ان المعول في ذلك على ما يكون في القلب دون
اللسان والجواب عن الثالث ان من هو في مهلة النظر وان لم يكن كونه عارفا
بالله تعالى فانه في هذه الحال اذا كان مصدقا بقلبه عارفا بما يجب عليه في تلك الحال

كما اعلمناه في سائر ما يدل على الكفر ويمكن الاستدلال على ان هذه المعاصي ليست بكفر بان
الكفر من شانه ان يمنع التوارث والتناكح والمدافنة. واذا طرا على الاسلام كان ردة وقتل
فاعله وكل هذه الاحكام منتفية عن عصاة اهل الصلاة فاما من قال
من الزيدية ان الفاسق الملي كافر نعمة فقوله باطل لانه غير جاحد لنعم الله تعالى عليه
وهو بذلك معترف بلسانه وقلبه فان ارادوا انه كافر النعمة لا بمعنى انه جحدها لكن وجوب
شكرها والمعونة بحقها بعض يحتّ المعاصي فهذا خلاف في عبارة وكيف يكون المعصية كفرا للنعمة
والطاعة ليست على الحقيقة شكر النعمة لان الشكر هو ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم
او ما يجري على اللسان من ذلك والطاعات الواقعة بالجوارح خارجة من كل وجه عما يسمى شكرا
وليس يصف احد من اهل اللغة رد الوديعة وقضاء الدين بانه شكر فكيف يكون تركه كفرا
فاما ما يحكى عن الحسن البصري من وصفه مرتكب الكبيرة بانه منافق فمما لا شبهة في
ان المنافق هو الذي يظهر خلاف ما في باطنه ومن كان يظهر المعصية التي يستحق عليها العقاب
لا يكون منافقا لان اليهود والنصارى لما اظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز ان يوصفوا
بالنفاق وقد تعلق الخوارج في نصرة قولهم باشياء منها قوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومنها قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة
مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة
ومنها قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت
وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وهذا يقتضي ان كل من يسود وجهه لا يكون الا كافرا
ومنها قوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين ومنها قوله تعالى وهل نجازي
الا الكفور فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا هذه الشبهة مبنية على عموم لفظة من وكون
الذي في ذلك وقد بينا فيما تقدم ان لفظة من غير عامة بظاهرها وان العموم فيها والخصوص
انما يعلم بدليل ولا ظاهر لهذه الاية تتعلق به الخوارج ولو سلم لهم ... الظاهر لجاز تخصيصه
بالادلة القاطعة والجواب عن ثانيها ان هذه الاية انما ... تعالى بظاهرها ان النار
المتلظية الموصوفة في الاية لا يصلاها الا من كذب وتولى فيجب عليهم ان يدلوا على انه لا نار
لله تعالى سوى هذه النار الموصوفة فلا دليل على ذلك فان قالوا ... جنس النار

ووصفها

الموجه في كل

ووصفها بالتلظي اشارة الى نار قلنا ومن اين لكم ذلك وما انكرتم ان يكون الاشارة الى نار مخصوصة
على ان للخوارج لا بد لهم من ترك هذا الظاهر لانه ليس كل عاص مكذبا متوليا وظاهر
الاية انه لا يصلى هذه النار الا من كان بهذه الصفة والجواب عن ثالثها ان وصفه
الوجوه التي عليها غبرة بانها الكفرة الفجرة لا يدل على ان ليس هناك وجوه اقوام من اهل العقاب
ليست بهذه الصفة بل بصفة اخرى اما بان يكون عليها غبرة بل سمة اخرى او بان يكون عليها
غبرة لا ترهقها قترة والجواب عن رابعها انه ليس في الظاهر ان جميع الوجوه
التي في النار داخلة في اللفظة لان لفظة وجوه ليست من الفاظ العموم عند احد فغير ممتنع ان
يكون الله تعالى اراد بعضها واراد سوادا مخصوصا يلحق هذه الوجوه وان لم يكن لاحقا بغيرهم
ويلزم المتعلق بهذه الاية ان يكون كل من يدخل النار كفر بعد ايمان حتى يكون من كفر في الاصل
خارجا من النار لان الظاهر هكذا يقتضي والجواب عن خامسها ان وصفه
النار بانها محيطة بالكافرين لا يمنع من ان تكون محيطة بغيرهم وانما تفيدنا احاطتها بهم
ومن قال في دار بعينها انها محيطة بزيد لا يمنع من ان تكون محيطة بعمرو وعلى ان النار محيطة
بزبانيتها وخزنتها وليس في القول بذلك خروج عن ظاهر الاية وقد قال الله تعالى والله محيط بالكافرين
بانه عالم باحوالهم ولا يمنع ذلك من احاطته بغيرهم والجواب عن سابعها
ان ظاهر قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور لو اقتضى نفي المجازاة عمن ليس بكفور لاقتضى
ان يكون المؤمن غير مجازى بايمانه وطاعاته فاذا قيل اريد بالاية وهل نجازي
بالعقاب الا الكفور قلنا هذا ترك للظاهر ولا فصل بينكم وبين من يزيد بان
حمله على عقاب مخصوص وجزاء معين وظاهر الاية يقتضي حمل الجزاء على الاصطلام
والاستيصال في الدنيا لانه تعالى اجرى العادة بان يعاقب بهذا الضرب من الجزاء للكفار
دون غيرهم الا ترى الى قوله تعالى فاعرضوا فارسلنا عليهم سيل العرم و
بدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي اكل خمط واثل وشيء من سدر قليل ذلك جزيناهم
بما كفروا وهل نجازي الا الكفور وهذا بين الكلام في الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر اعلم انه لا خلاف بين الامة في ان الامر بالمعروف الواجب والنهي
عن جميع المنكر واجب وانما اختلفوا في جهة وجوبه وهل هي العقل او الشرع وانما قيدنا وجوب
الامر بالمعروف بوجوب المعروف واطلقناه بالمنكر لان المعروف ينقسم الى واجب ونفل فالامر بالواجب
كالواجب والامر بالنفل كالنفل لان الامر بالشيء لا يجوز ان يكون آكد من المامور به واذا جاز
الاخلال بالمندوب جاز الاخلال بالامر به والصحيح ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لا يجب بمجرد العقل اذا لم يكن على سبيل دفع الضرر والغم الى المضرة لانه اذا كان كذلك وجب عقلا
لان ازالة الضرر عن النفس واجبة في العقول والدليل على انه ما يجب عقلا انه لو كان
واجبا لكان له وجه وجوب في العقل وليس يخلو ذلك الوجه من ان يكون هو قبح المنكر او
يجعل وجه وجوبه ان كراهة المنكر واجبة علينا واذا لم ننكره لم نكرهه او لان فيه اظهار لكوننا
غير مريدين له لقبح ان نريد المنكر او لانا متى لم نفعل ذلك اوهمنا الناس انا راضون بالمنكر
او يكون وجه الوجوب كونه لطفا ولا يجوز ان يكون قبح المنكر هو وجه وجوب النهي عنه لان
ذلك لو وجب على الله تعالى ان يجتنب النهي عن المنكر في كل حال لانه اذا وجب علينا نهيهم عن
عن المنكر مع علمهم بقبح ما يفعلون وجب عليه تعالى مثل ذلك لان وجه الوجوب ثابت في الامرين
وايضا كان يجب ان يمنع تعالى من القبيح لاجل قبحه ولا يلزم على ذلك اذا قلنا انه تعالى
قد تعبدنا بان نمنع من المنكر بالنهي والمنع الى ان يمنع تعالى عنه بالفعال لانا نجعل
وجه التعبد لنا بالمنع هو المصلحة وهي غير ثابتة في منعه تعالى خلاف الخالبين وليس
كذلك ما قالوه وايضا فكان يجب علينا ان نجتنب النهي في كل حال لانه لو وجب النهي الاول
مع علم مرتكب القبيح بقبحه لوجب في الثاني في كل حال وايضا فكان يجب ان لا يسقط
علينا الانكار بانكار غيرنا لان وجه الوجوب ثابت في الجميع وايضا كان الانكار كان يجب
علينا وان ادى الى المضرة العظيمة في النفس لان وجه الوجوب وهو قبح الفعل قائم مع المضرة
وليس يجري ذلك مجرى ما يتعلق وجه وجوبه بالمنافع ودفع المضار في اعتبار المقابلة وسقوط
الوجوب بزيادة المضار لان انكار المنكر على الغرض انما وجب لمجرد القبح من غير تعلق
بمنفعة ولا دفع مضرة وايضا فقد كان يجب ان لا يحسن ورود الشرع بالاقرار

اهل الذمة على القبح لان هو ثبوت وجه الانكار لا يحسن ورود الشرع بالاقرار بكار
هذه الوجوه سقط قول من جعل وجه الوجوب اظهار الكراهة او اظهار كونه غير مريد
وبعد فليس يجب فيمن لم يكن كارها للشيء ان يكون مريدا له لجواز خلوه من الارادة والكراهة
فاما الايهام للرضا بالمنكر فغير صحيح لانه لا يجب ان يكون كل من لا ينكر راضيا به بل
توهم على تارك النكير الرضا فهو غالط والبخل لا يجب لاجل توهم غلط الساهي ولا
يجوز ان يكون لكونه لطفا لان ذلك ليس بمعلوم من طريق العقل ولا وجه في العقل
نقطع عليه منه ولو وجب انكار المنكر لما تعالى من انه يكون اقرب الى ان لا [illegible] يقع المنكر
لوجب على احدنا كل فعل يكون معه اقرب الى مجانبة القبيح كحضور مجالس الوعظ وسماع
اقوال المحذرين والمنذرين فلما لم يجب ذلك بل كان العلم باستحقاق الثواب والعقاب
كافيا وما زاد عليه فانما هو في حكم الندب لانه منتو للدواعي فكذلك القول في النهي عن المنكر
لان العلم باستحقاق الثواب والعقاب كاف في اللطف وما زاد عليه من النهي فله حكم الندب
واعلم ان لوجوب انكار المنكر شروطا احدها علم المنكر بكونه منكرا او
ثانيها ان يحصل هناك امارة الاستمرار على المنكر وثالثها تجويز المنكر تاثير
انكاره في الاقلاع عن المنكر ومن الناس من جعل مكان هذا الشرط ظن المنكر
ان انكاره يؤثر ورابعها ان يرتفع خوفه على نفسه اذا انكر المنكر وخامسها
ان لا يجحف على ماله متى انكر المنكر وسادسها ان لا يكون في انكاره المنكر
مفسدة فاما الدلالة على صحة الشرط الاول فهو ان انكاره ما لا يعلمه
منكرا كالاخبار عما لا يعلمه صدقا في القبح لان الانكار يجري مجرى الخبر لانه قبيح وايضا
فليس له ان يمنعه من تصرفه الذي لا يامن ان يكون حسنا ولا فرق بين ان يمنعه من ذلك
بالنهي او بغيره من الافعال واما الذي يدل على صحة الشرط الثاني وهو ان الغرض
من الانكار ان لا يقع الفعل المنكر فلا يحسن ان يتناول الماضي الواقع لان ذلك مما لا يجوز
ارتفاعه بعد وقوعه وانما يصح ان يمنع ما لم يقع فلا بد من ان يكون هناك امارة استمراره


بنیاد محقق طباطبایی

فاعل المنكر على فعله يغلب معه الظن انه يفعل وتقدم عليه محصل الانكار للمنكر ووقوعه
والامارات كاستمرار كثيرة معروفة بالعادات فقد قيل من جملة امارات الاصرار ان لا يظهر
امارة الاقلاع لان جماعة لو اجتمعت على شرب خمر ثم تواعدوا ابتداها فالظن غالب بانهم
متى لم يظهر امارة اقلاعهم كان ذلك امارة لاستمرارهم فان قيل الاوجب الانكار وان
لم يظهر امارة الاستمرار على المنكر لتجويز وقوعه مستقبلا قلنا لو كان تجويز
وقوعه من غير امارة وظن معها وقوعه يقتضي وجوب الانكار لوجب ان ينكر على كل
قادر على المنكر وان لم يفعله ولا ظهرت امارة فعله لانه قادر من القادرين ممن فعل
معروفا او لم يفعل معروفا ولا منكرا الا ويجوز ان يقع منه في الثاني المنكر وكان يجب
ان لا يختص وجوب الانكار بموضع دون اخر ومعلوم فساد ذلك واما الذي يدل
على الشرط الثالث وهو تجويز المنكر ان يكون لانكاره تاثير في الاقلاع عن المنكر
فبيانه ان المنكر ثلث احوال حال يكون ظنه فيها غالبا بان انكاره يؤثر ولا خلاف انه اذا كان
على هذه الحال وجب عليه الانكار والحال الثانية يكون ظنه غالبا بان المنكر لا يرتفع بانكاره
وان جوز مع ذلك ارتفاعه والحال الثالثة ان لا يغلب في ظنه ارتفاع المنكر بانكاره ولا انه
لا يرتفع ويكون على التجويز للامرين على سواء واختلف الناس فيما بين الحالتين في وجوب انكار
المنكر فمنهم من اسقطه ومنهم من اوجبه وظواهر الايات في القرآن الدالة على وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي وجوب انكاره وقع فقد ذلك وانما يخرج من الجملة ما يدل الدليل
على اخراجه من الحال التي يخاف فيها على النفس او ان يكون مفسدة والظاهر متناول للكل
واما الكلام على الشرط الرابع فلا خلاف في انه اذا خاف على نفسه سقط الانكار
عنه انكار المنكر وان الخوف على النفس يبيح اظهار كلمة الكفر فبان يكون مبيحا لترك انكار
المنكر على الغير الى ان اختلف الناس فقال قوم ان الخوف على النفس يحل انكار المنكر يزيل الحسن
كما يزيل الوجوب وقال اخرون انما يزيل الحسن مضافا الى الوجوب في الموضع الذي لا يكون في
الصبر على القتل اعزاز للدين واما الكلام على الشرط الخامس وهو الخوف
على المال فالصحيح انه اذا غلب في ظنه ان الظالم يأخذ ماله سواء كان

فاما اذا كان في الصبر على القتل اعزاز للدين
حسن الانكار ولم يجب وذلك نحو ان يكره بالتخويف
على نفسه على اظهار الكفر فيظهر الايمان
ولا يظهر الكفر وما جرى مجرى
ذلك مما فيه اعزاز الدين

المنكر

المنكر عليه او غيره يسقط عنه وجوب انكار المنكر وقال ايضا الحسن ان انكاره يصير مفسدة
من حيث يقع عنده قبيح لولاه لم يقع ولا يجوز ان يكون الانكار والحال هذه ندبا وحسنا على
ما ذهب اليه قوم وقالوا ان الصبر على اخذ ماله احسن من الانكار وكان مندوبا اليه وان لم يجب
الا انا قد بينا انه مفسدة ولكونه مفسدة وجب قبح الانكار وكذلك القول فيه اذا خاف على عضو
من اعضائه ان يتلف او يضرب لانه اذا ظن وقوع قبيح عند انكاره لولاه لم يقع قبح منه الانكار
ولانه مفسدة ولا فرق بين كثير المال ويسيره لان وجه القبح الذي ذكرناه لا يختلف ومن هذا
الوجه يعلم قبح الصبر على القتل وان كان فيه اعزاز للدين لان القتل ظلم مفسدة فلا يخرج
من القبح لحصول الاعزاز للدين فيه فان قيل ان كان خوفه على ماله يسقط عنه
وجوب انكار المنكر ويجري مجرى خوفه على نفسه فيجب ان يسقط عنه الخوف على المال وجوب الصلوة
والصوم وجميع العبادات العقلية والسمعية ومعلوم ان الخوف على المال لا يؤثر في ذلك
كما يؤثر الخوف على النفس قلنا لو علم الله تعالى ان في العبادات الشرعية
مفسدة في بعض الاحوال او على بعض الوجوه لاسقط علينا وجوبها في تلك الحال واذا
علمنا وجوب العبادة في سائر الاحوال من غير تخصيص علمنا ان المفسدة لم يتعلق بها
في بعض احوالها فان قيل فقد اوجب عليكم ظواهر الايات انكار المنكر فيجب
ان تقطعوا بوجوبه على كل حال لانه لا مفسدة تتعلق به على بعض الاحوال قلنا
لا خلاف بين علماء الامة في ان انكار المنكر مشروط بان لا يكون مفسدة واذا ثبت
كونه مفسدة في بعض الاحوال خرج من الوجوب والحسن واما الكلام
على الشرط السادس وهو ان لا يكون في الانكار مفسدة في مواضع لا يوجه قبح ولا يجوز
الاقدام على ما فيه وجه قبح لان الغرض من النكير ان لا يقع القبيح فاذا صار الانكار طريقا
الى وقوع منكر اخر ارتفع الغرض المقصود بالانكار ومن فرق في المفسدة بين
ان يغلب في الظن ان الذي ينكر عليه يفعل منكرا اخر وبين ان يغلب في الظن ان غيره يفعل

المنكر

معرفته من الاحكام العقلية فهو مؤمن لأنه عارف لكل ما يجب معرفته في هذا الحال و الجواب
عن الرابع انا نصف من كان مصدقا بالله تعالى بقلبه عارفا بكل شيء يجب عليه معرفته بأنه كامل
من ايمان وان فعل القبيح واخل بالواجب وهل الخلاف بيننا الا في هذا الموضع و الجواب
عن الخامس انا لا نسلم اقتضاء ظاهر الكلام رجوع لفظة ذلك الى جميع ما تقدم
بل رجوعها الى الكل او البعض مما يعلم بدليل على انه لو سلم رجوعها بالظاهر الى الكل
لجاز ترك الظاهر لدليل كما ترك ظاهر قوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله جل اسمه انا
جعلناه قرانا عربيا وما اشبه ذلك من القران وليس تمسك احد الظاهرين ليسلم
الاخر باولى من ذلك في صاحبه على انه اذا جاز منه تعالى ان يحدث ما ليس في اللغة فيسمى بالايمان
ما لا تعرفه العرب ايمانا جاز ان يحدث في الرد ورجوعه الى كل ما تقدم او بعضه ما لا نعهده
في اللغة واي فرق بين الامرين وبعد فان لفظة ذلك عبارة عن الواحد فكيف يكون
عبارة عن جميع ما تقدم ولاولى ان يكون المراد و ذلك الاخلاص دين القيمة والعبادات التي تعلق ذكرها
مما اشار اليها بلفظة ذلك فكان يجب ان تقول وتلك دين القيمة فاذا قال قائل اراد
بذلك الذي امرتم به والمعنى الذي امرتم به دين القيمة لدلالة لفظة وما امروا على الذي امرتم به
قلنا اذا خرجنا عن الظاهر واحتجنا الى الاضمار لم تكونوا باضمار ما ذكرتموه اولى
منا باضمار ما ذكرناه من الاخلاص او التدين ويرجح قولنا على قولكم لانا نضمر ما لا يخرج معه لفظة
الايمان عن موجب اللغة وانتم على خلاف ذلك على انه تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا
عشر شهرا في كتاب الله تعالى يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فيجب على
ما قلتموه ان يكون عدة الشهور من الدين فاذا قلتم الدين القيم يرجع الى التدين بما ذكره
لا الى نفسه قلنا مثل ذلك فيما تعلقتم به من الاية على ان من قال من خصومنا ان
الايمان يختص بالمفروض من الطاعات دون النفل يترك ظاهر هذه الاية لان قوله تعالى يقيموا الصلوة
ويؤتوا الزكوة يعم الفرض والنفل فاذا جاز ان نرد لفظة ذلك الى بعض ما تقدم دون بعض جاز
لنا مثل ذلك فسقط الاستدلال و الجواب عن السادس ان قوله تعالى بعد الايمان لا يدل
على بطلان حكم الايمان وارتفاع التسمية به وقد قال الله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد
ما جاءتهم البينة ومعلوم ان التفرق لما حدث بعد البينة لم يبطل حكم البينة بل كانت ثابتة على ما

كانت عليه وانما اراد تعالى بعد مجيء البينة وقد يقول احدنا عرفت زيدا بعد معرفتي بعمرو
وجاءني فلان بعد فلان ولا يقتضي كلامه ان معرفة زيد ابطلت معرفة عمرو وان مجيء فلان
نفى مجيء فلان على ان هذا الاستدلال مبني على القول بالعموم ونحن نخالف فيه واذا جاز ان
يكون لفظ الفسوق مخصوصا جاز حمله على الفسق الذي هو الكفر واذا سلمنا ان لفظة
بعد تقتضي زوال حكم الاول لم يكن ايضا في الاية لهم حجة لانه اذا زال حكم الايمان واسمه
بحدوث الفسق فذلك الفسق كفر وهو يستحق الاسم و الجواب عن السابع
انا لا نسلم ان المراد بلفظة ايمانكم الصلوة الى بيت المقدس وانما اراد به التصديق الذي
لا يعرف القوم في الايمان سواه والقران غير ناطق بان الايمان المراد به الصلوة ولا معول في مثل
ذلك على اخبار احاد ترد كثيرا فيه واذا عرفنا ذلك للرواية الى الصلوة الى بيت المقدس جاز
ان يكون المراد التصديق او التدين بتلك الصلوة و الجواب عن الثامن
ان الاية لا تنفي اسم الايمان عمن لم يكن بالصفات المذكورة فيها وانما تقتضي التفضيل والتعظيم
فكانه تعالى انما افاضل المؤمنين وخيارهم من فعل كذا وكذا كما يقول احدنا انما الرجل
من يضبط نفسه عند الغضب وان كان من لا يفعل ذلك لا يخرج من ان يكون رجلا وان خرج عن
الفضل والتقدم وكذلك يقولون انما المال الابل وانما الظهر الابل ويريدون به التفضيل ولا
يريدون نفي ما سواه وبعد ولو سلمنا للقوم على غاية اقتراحهم ان اسم الايمان ومؤمن يفيد
المدح واستحقاق الثواب وانهما منقولان عن وضع اللغة لكان لنا ان نقول ليس
يجب ان يجري ذلك على الفاسق الملي لانه عندنا مستحق المدح والثواب بما معه من الايمان والمعرفة
بالله تعالى والطاعات وانما يمنع خصومنا امتناعهم من وصف الفاسق الملي بالايمان على مذاهبهم
في انه محبط الثواب والمدح ودائم الذم الدائم والاثم وقد بينا بطلان التحابط فاما الكلام
على الخوارج في تكفيرهم كل عاص فواضح لان الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب بما اوجب الله تعالى
المعرفة به والفاسق الملي غير جاحد للمعارف فليس بكافر فان قيل لنا فالا
استدللتم بفسقه على حصول الجحد في قلبه كما استدللتم بالسجود للشمس على ان في قلب الساجد
كفرا وجحودا قلنا انما فعلنا ذلك في الساجد للشمس لما قام عليه الدليل على
انه كافر فحكمنا بحصول الكفر في قلبه وليس كذلك العاصي الملي ولو كان في بعض هذه
المعاصي ما يدل على كفر فاعله وحصول الجحود لوجب ان يدلنا الله تعالى على ذلك ويعلمنا به

منكرا فمنع للمفسدة من كان دون الثاني غالطا لان قبح الانكار مع تعلق المفسدة
بامر يرجع الى من ينكر عليه انما قبح لكونه مفسدة وبهذا الوجه قام خوف المفسدة اذا تعلقت
بغيره ومن اشتبه عليه هذا الموضع وقدر ان انكار المنكر لو سقط وجوبه لاجل فساد
يقع من غير المكلف لكان الطاف غيرنا واجبة علينا فانه لم يمعن النظر في حل هذه الشبهة لان المكلف وان
وجب عليه ما هو لطف في تكليفه ولم يجب عليه ما هو لطف لغيره من المكلفين فالمفسدة المتعلقة به
او بغيره من المكلفين قبيحة منه على كل حال ويجب عليه ان لا يفعلها ولا فرق في سقوط وجوب الانكار
بين ان يظن المنكر ان المنكر عليه يزيد في المنكر الذي انكره او يفعل منكرا سواه في الحال او
بعدها او يكون غيره هو الذي يفعل منكرا اما في الحال او بعده اذا غلب ما ذكرناه فانه اولى
مما يمر في الكتب من خلافه واشبه بالاصول واعلم ان الغرض في انكار المنكر هو ان لا يقع المنكر
فاذا اثر القول والوعظ في ارتفاع المنكر وجب ان لا يتجاوز الى غيرهما وان لم يؤثر جاز
ان يغلظ القول ويشدد فان اثر لم يجز تجاوزه وان لم يؤثر وجب التجاوز الى المنع والدفع
ويحسن المنع والدفع ويجبان وان ادّيا الى ايلام المنكر عليه والاضرار به والاتلاف لنفسه بعد ان
يكون القصد الى ارتفاع المنكر وان لا يقع من فاعله ولا يقصد ايقاع الضرر ويجري ذلك مجرى
ما يدفع به احدنا الضرر عن نفسه في انه يحسن منه الاضرار بغيره على سبيل المدافعة وقد انكر
ذلك قوم واعتقدوا ان الاضرار والايلام لا يكونان على هذا الوجه الا عقوبة وانما يفعلهما
الائمة او يفعل بامرهم وهذا ليس بصحيح لان ما يفعله الائمة او ما يفعل بامرهم من
العقوبات لا يكون الا مقصودا اليه والموضع الذي نتكلم عليه بخلاف ذلك لانه لو لم يوصل فيه
الى الاضرار والايلام وانما المقصد فيه المدافعة فيه والممانعة فان ظهر وقع ضرر فهو غير مقصود
واعلم ان انكار المنكر في الاصل من فروض الكفايات وان كان ربما انتهى الى ان يصير متعينا
على شخص واحد وانما قلنا ذلك لان المقصد فيه ان لا يقع المنكر فاذا كان حكم كل مكلف مع
هذا المقصد على المنكر حكما واحدا كان الوجوب عاما للجماعة فكان للجميع فاذا قام به بعضهم سقط عن
البعض الاخر هذا اذا كان التمكن من انكاره عاما للجماعة فان تعين التمكن من جماعة بعينها او تخص بعينه
كان الوجوب بحسب التمكن

فصل الكلام في الاكراه واحواله وما يتصل به

لما كان للاكراه تأثير في فعل بعض المنكر او المنع منه وجب بيان احواله لتعلقه بالامر بالمعروف والنهي

ع المنكر

عن المنكر ان الاكراه انما يصح ان يؤثر ويتغير الحكم به اذا اجتمع شروط ثلثة اولها ان
يخاف معه على النفس والثاني ان يكون المكره غير متمكن من التخلص مما خاف الا بفعل
ما اكره عليه والثالث ان يكون ما اكره عليه مما يجوز ان يتغير قبحه بالاكراه وانما قلنا
انه لا يكون مكرها بالخوف على النفس دون غيره من مال او عضو لان اظهار الكفر قولا او
فعلا يقبح بالعقل والشرع ولا يجوز ان يتغير حاله من قبح الى حسن الا بدليل سمعي وقد ثبت ان
من خاف على نفسه اذا لم يظهر كلمة الكفر ان اظهارها منه يحسن فيجب ان يكون ما عدا هذا
الموضع باقيا على الحظر واذا كان القطع بالاجماع انما هو في الموضع الذي يخاف فيه تلف
النفس قصرنا الحكم عليه وبقينا فيما عداه على الاصل على انه يلزم من قاس على النفس تلف
العضو الذي يؤدي الى تلف النفس ان يقع الاكراه بكل ضرر من حبس وضرب وشتم وما جرى مجرى
ذلك وانما شرطنا ان لا يتمكن من التخلص مما اكره عليه لانه متى تمكن من الخلاص لم يكن
مدفوعا الى الفعل ولا محمولا عليه وهذا مما لا شبهة فيه واما الشرط الثالث
فالذي يجب تحصيله ان الاكراه انما يقع فيما يظهر من المكره من فعل او ترك فيتخلص
به مما فعله وهذا لا يتأتى في افعال القلوب وانما يصح في افعال الجوارح وهي على ضروب ثلثة
احدها ينتقل بالاكراه عن التحريم الى الوجوب والثاني ينتقل عن التحريم الى الاباحة
والثالث لا ينتقل بالاكراه عن التحريم بل يكون مع الاكراه محرما كما كان قبل
الاكراه فمثال الاول ان يكره على اكل الميتة ولحم الخنزير وشرب النجاسة وجميع ما يبيحه
الاضطرار فانه عند الاكراه يلزمه ذلك كما يلزمه عند الضرورة وكما يلزمه دفع المضار عن
نفسه وليس يمتنع ان لا يبلغ بهذا الاكراه الى حد الالجاء ومعنى الوجوب فيكون الفعل
المكره عليه واجبا لان الميتة مما تعافه النفس وتنفر منها فيبذل بذلك الالجاء ويبقى
الوجوب واما الضرب الثاني وهو ما ينتقل بالاكراه عن التحريم عليه الى الاباحة
فمثاله اظهار كلمة الكفر لانه يحسن منه اظهار مع الاكراه ما كان غير حسن وغير مرغب فيه
وكذا امساكه عن اظهارها لان فيه اعزازا للدين وتقوية له فصار اظهار كلمة الكفر ههنا

من باب الرخصة لا من باب الوجوب وقد حمل قوم على هذا الموضع اظهار كلمة الحق عند
السلطان الجائر وجعلوا ذلك افضل عند الخوف على النفس مثل اظهار كلمة الكفر فاذا قيل
كيف يرغب في ترك اظهار كلمة الكفر اعزاز الدين بان يصبر على القتل وهو ظلم وقبيح وقد
يتعلق بصبره على القتل وامتناعه من اظهار كلمة الكفر مفسدة فيجب ان يقبح منه ترك الاظهار
ويلحق بالوجوب لا بالرخصة قلنا اذا ثبت بالاجماع انه مرغب في ترك اظهار كلمة
الكفر وان ذلك الافضل والاولى به قطعنا بذلك على انه لا مفسدة فيه لان الله تعالى لا يرغب فيما فيه
مفسدة فاذا قيل كيف لا يكون مفسدة والقتل القبيح واقع عنده ولولاه لم يقع
قلنا قد يصح تقديرا خروج ذلك من كونه مفسدة بان يعلم الله تعالى ان القتل يقع على
كل حال اذ يعلم ان ما يبطنه المكره من وقوع القتل به اذا لم يظهر الكفر لا يقع به وان اظهره
والصحيح ان اكره على اظهار كلمة الكفر فالواجب ان يعرض باظهارها ولا يقصد الاخبار
بل يقصد ما لا يكون معه كاذبا لان الكذب قبيح على كل حال وما لا يحسن عند الاكراه وليس
الطعن في ذلك بان في الناس من لا يحسن المعاريض بشيء لان كل احد يحسن التعريض
في معاملاته وتصرفه وليس بظاهر تعذر ذلك على بعضهم وقد قيل لو جاز ان يكون
في المكلفين من لا يحسن المعاريض لصرف الله تعالى المكره له عن اكراهه حتى لا يحتاج الى فعل
القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك منه الا بتلف النفس ولو قيل ايضا ان الاكراه لا يبيح
اظهار كلمة الكفر الا لمن يعرف المعاريض فمن لا يعرفها يلزمه الكف عن الاظهار وان قتل دونه
كما يلزمه ذلك اذا اكره على سب نبي او مؤمن لكان اولى مما ذكره مما يخرج فيقتضي خروج الكذب
عن ان يكون قبيحا الى ان يكون حسنا واما الضرب الثالث وهو الذي لا يؤثر
الاكراه فيه فمثاله ان يكره على قتل النفوس وعلى الظلم فيكون الواجب عليه الكف وان قتل دونه
لانه ليس له ان يدفع الضرر عن نفسه بادخاله على غيره ولان خوفه من العقاب بالاثم الذي على قتل
غيره يخرجه من ان يكون ملجأ فاما اذا اكره على تناول مال غيره على سبيل الظلم فالفعل
لا ينفصل بينه وبين قتل غيره او قطع عضو من اعضائه لكن الشرع قد ورد باباحة ذلك عند الضرورة

والخوف

والخوف على نفسه ان يستبقي نفسه بتناول طعام غيره من غير اذنه فيجب ان يكون الاكراه
مؤثرا في ذلك وكذلك قال الفقهاء ان راكب السفينة اذا خاف على نفسه وغيره الغرق ان
لم يرم حمولات السفينة ان ذلك استبقاء للنفوس يخرج من كونه ظلما لانه تعالى اباحه ثم
تضمن العوض ولا شبهة في ان العبادات الشرعية يجوز الاكراه على تركها ويكون المكره
معذورا كالصلوة والزكوة والصوم والحج فاما القود مع الاكراه فقد اختلف العلماء
فيه فمال قوم فيمن اكره على قتل غيره ان القود على المكره لانه يصير كانه قاتل وهو
القاتل ومنهم من جعله على المكره لانه مباشر للقتل ومنهم من اوجب القود عليهما
جميعا ومنهم من اسقط القود في ذلك ولم يختلفوا في ان الدية على المكره لان فعل
المكره كانه فعل المكره فاما العوض فلازم لا محالة للمكره لانه في حكم الفاعل ومن
المشتبه من مسائل هذا الباب الاكراه على الزنا فمن الناس من قال ان اكراه
الرجل على الزنا متعذر لا يصح وان صح في المراة ومن ذهب الى انه لا يصح يتعلق بان الالة
التي يقع بها الزنا لا تنتشر الا حتى يتمكن بها من الفعل مع الاكراه والخوف وهذا غير صحيح
لان انتشار الالة يرجع الى الشهوة فالكراهة غير مؤثرة وكذلك الخوف الا ان يدعي المدعي ان
الشهوة في هذه الاحوال تبطل ولا تحصل وهذا غير مسلم لان الشهوة من فعله تعالى فيجوز
ان يديمها على كل حال مع الخوف والكراهية فالاكراه على الزنا على ما ذكرناه غير
مستحيل واذا ثبت امكان اكراه الزنا فلا فرق من جهة العقل بينه وبين شرب الخمر فكلما
جاز ان يتغير قبح شرب الخمر عند الاكراه بالسمع جاز مثل ذلك في الزنا لكن عامة الفقهاء
وجلهم يذكرون ان الاباحة لا تحصل في الزنا عند الاكراه على وجه من الاسباب واذا ثبت ذلك فما الفرق
بينه وبين شرب الخمر وجعلنا قبحه مما لا يتغير بالاكراه واما الاكراه على فعله المكره
بنفسه من المضار فيرجع فيه الى الموازنة والنقصان والمقابلة لان من اخيف بالضرر
العظيم الواصل اليه ان لم يفعل بنفسه ضررا يسيرا اخف عليه فعل ذلك الضرر بنفسه ليدفع
الضرر العظيم الاعظم ولهذا لو اكره على قتل نفسه لم يكن له ان يفعل ذلك لانه نهاية ما يخافه

ولانه انما يتحمل المعجزة في نفسه لا دفع مضرة هي اعظم منها وليس هذا في تقاليه فاما الاكراه
على المقام في بلد فله حكم ما لا ينفك ذلك المقام منه من الافعال فان كان لا ينفك مع المقام
من امر يجوز ان يفعله عند الاكراه جاز للدفع الاكراه المقام ويصير كانه اكره على ذلك
الفعل ومثاله ان يكره على المقام ببلد يحتاج فيه الى تناول ميتة او ما اشبهها فاما اذا
بالاكراه فان اكره على مقام بحيث لا ينفك مما لا يحل ان يفعل مع الاكراه فليس له ان يقيم
مثل قتل النفوس وما جرى مجراها وقد اختلف الناس في جواز المقام ببلد يظهر
فيه الكفر ولا يقع التمكين من انكاره وقال قوم لا يجوز المقام فيه على كل حال ويجب
المفارقة وقال اخرون اذا لم يكن هذا المقيم خائفا وهو ان يوجد باظهار
الكفر جاز له المقام اذا لم اظهره غيره ولم يمكنه هو من انكاره واعتل من اجاز له ذلك
بانه اذا لم يتمكن من اظهار الانكار وهو معذور في ان لا ينكر وغير محال ان يواجب
فلا وجه لتحريم المقام عليه ولو جاز ان يحرم عليه مع انه معذور في الكف عن الانكار لجاز
ان يكون ملوما اذا غلب في ظنه ان في بعض الدور منكرا وان لم يلزمه فيه تكليف
والجامع من العلة بين الامرين انه معذور في ترك النكير فاذا قيل في ذلك ايهام
للرضا بالمنكر قلنا الكف عن انكار المنكر ليس بدلالة للرضا على كل وجه
فاذا اقام من ذكرنا حاله بذل الوسع في اظهار الكراهية لذلك المنكر الظاهر بطل التوهم
عليه وقد كان النبي صلى الله عليه مقيما بمكة مدة والكفر فيها ظاهر ولم يحرم ذلك عليه لما كان
صلوات الله وسلامه عليه واله مظهرا للدين في اصحابه وحيث يمكنه والالزام على هذا اجواز
حضور مجالس الشرب والمناكير لان حضور هذه المجالس لا يجوز ان يكون الا لغرض صحيح
فان كان المجتمعون على المنكر ممن يجوز دخول شبهة عليهم فيما فعلوه جاز الحضور
لازالة الشبهة واذا كان ممن يعرف من حالهم انه لا شبهة داخلة عليهم فلا يحل الحضور
الا للنكير والا فهو متهم مطرق للظنة وليس كذلك المقام في البلد الذي فيه معيشة
المقيم واهله وولده لان غرضه في المقام صحيح حسن وان تعذر عليه الاظهار انكار ما يظهر

فيه

فيه من المنكر ولا يجوز لاحد ان يقيم في دار كفر الا على وجه يتميز به من الكفار ولا يدخل على احد
شبهة في انه من جملتهم لانه متى لم يكن متميزا فقد تعرض لاجراء حكم الكفر عليه من قتل
او قتال او منع توارث ودفن في قبور المسلمين فلا بد من ان يكون متميزا بصفة من الصفات
وطريقة من الطرق وشرح هذه الجملة يطول وفيما ذكرناه مقنع

فصل في حكم الدار اعلم ان الكلام في حكم الدار انما
يرجع في الحقيقة الى حكم اهلها لان الدار التي هي المنازل لا حكم لها فاذا قيل في الدار
انها دار الاسلام فالمراد بذلك انه يحكم باهلها باحكام اهل الاسلام نحو ان يورث منها من
وجد فيها ميتا اقاربه ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وغير ذلك من احكام اهل
الاسلام وبالعكس من ذلك ما قلناه انه دار كفر فاذا اظهر من شخص بعينه امارة الكفر
حكمنا عليه بالكفر وان كان في دار الاسلام وكذلك اذا اظهر امارة الاسلام من مقيم في دار
كفر فامارات الاعيان مقدمة على امارات الجملة وهي اخص وانما يرجع الى امارة الجملة
اذا تعذرت امارة العين والشخص والمعتبر في الحكم في الدار انها دار اسلام هو ان يظهر فيه
الشهادتان حتى لا يمكن المقيم فيها المقام الا باظهارهما او بان يكون من مظهرهما على ذمة
وجوار ولم يوجد المقيم فيها باظهار نوع من انواع الكفر ولا اعتبار بما عليه من اهل
الدار بما ينتحله من المذاهب وما يظهره بعضهم لبعض من نحلة او مناظرة بل المعتبر الظاهر
بان يحكم لها بانها دار اسلام بالصفة التي ذكرناها وانما يكون دار كفر بان يكون الظاهر
فيها نوع من انواع الكفر حتى لا يمكن المقيم فيها الا ان يظهره او يكون من مظهره على ذمة او
جوار وقد استدل على ذلك بان مكة قبل عام الفتح كانت دار كفر بالصفات التي ذكرناها لان
والمدينة دار اسلام لا محالة ولا وجه في تمييز الدارين الا ما ذكرناه منهم
من كان فيها بمكة في تلك الحال ما كان يتمكن من المقام الا باظهار الكفر او بان يكون على ذمة منهم
وجوار ومعلوم ايضا ان المدينة بعد الهجرة ما كان يمكن المقام فيها الا باظهار الشهادتين
او يكون المقيم فيها على ذمة او جوار ولا اعتبار بالقلة والكثرة في هذا الباب لانا نعلم ان اول الهجرة

امارات العين

كيف كانت الحال بالمدينة في كثرة المؤمنين وقلتهم وعلى هذه الجملة المتقررة لا يمتنع ان يكون في بعض الدور ما ليس بدار ايمان ولا كفر ولا شبهة في تجويز ذلك لان البلد اذا كان حكم المؤمن فيه وحكم الكافر سواء ومثل ان يكون فيه يهود ومسلمون ليس احد على ذمة من جاحد ولا جوار بل هم مختلطون من غير اختصاص بعضهم بموضع بعينه لا خارج عن حكم الايمان والكفر معا وقد قال ابو هاشم انه اذا كان في الدار قوم يظهرون الكفر واخرون يظهرون الايمان ولم يكن احد الفريقين على ذمة من الاخر ولا عهد فليست الدار دار كفر ولا دار ايمان وانما يكون دار كفر اذا لم يقدر المقيم على كافة الا مع اظهار نوع من الكفر وانما يكون دار ايمان اذا كانت الحال على ذلك ويمضي في كتب اصحاب ابي هاشم ان الموضع الذي يظهر فيه نوع من الجبر والتشبيه ولا يؤخذ المقيم باظهار ذلك اذا كانت تظهر فيه الشهادتان ولا يمكن المقام الا مع اظهارهما لا يخرج بذلك من ان يكون دار ايمان من حيث لا يؤخذ المقيم باظهار ذلك الكفر

فان قيل كيف تجعلون اظهار الشهادتين امارة كون الدار دار اسلام وقد يجوز ان يكون مظهرهما يعتقد كفرا من جبر وتشبيه وغيرهما قلنا لان الشرع والامة علقت على اظهار الشهادتين حكم الاسلام من غير اعتبار لما وراء ذلك الا ترى ان كل من اظهر لنا الشهادتين حكمنا بانه مسلم وعلقنا عليه احكام الاسلام وان جوزنا ان يعتقد ما هو كفر من جبر او تشبيه او غيرهما كما انه اذا اظهر لنا جميع مذاهب اهل الحق حكمنا بايمانه وان جوزنا ان يكون في الباطن معتقدا لما هو كفر وعلى هذه الجملة اذا ضم الى اظهار الشهادتين اظهار مذهب دل الدليل على انه كفر حكمنا عليه في نفسه بانه كافر ولم تخرج الدار من ان يكون دار اسلام اذا كان المقيم فيها لا يؤخذ باظهار شيء من الكفر وليس يمتنع ان يجعل للفسق دارا اذا كانت لا يمكن مما لا يمكن المقام فيها الا باظهار نوع من الفسق اما اعتقادا او فعلا من افعال الجوارح ومن منع من ان يكون للفسق دار من حيث لا يتعلق به حكم واحكام الفاسق احكام المؤمن في التوارث والدفن والصلوة عليه وغير ذلك يخطئ لا محالة لان الفسق يمنع من الصلوة خلف صاحبه عندنا ولا يقبل ايضا شهادته وفي اصحابنا من لا يجيز اخراج الزكوة الواجبة اليه وهذا احكام شرعية

مخالف

مخالف الفاسق فيها المؤمن فلا يمتنع ان يجعل للفسق دارا كما جعلناه للايمان

فصل فيما يجري عليه تعالى من الاسماء والصفات

اعلم ان هذا الباب وان لم يكن الاخلال بمعرفته مخلا بما وجب من المعارف باصول الدين فله تعلق قوي بالدين لان الله تعالى قد تعبدنا باجراء اسمائه عليه في دعائه وغيره فاذا دخلت تسميته تعالى في باب العبادة وجب بيانها ولان في الناس من خالف في جواز اجراء الاسماء والصفات عليه تعالى من غير اذن سمعي وهذا خطأ لا بد فيه من بيان الحق ونحن نميز الكلام بين الاسماء والصفات التي يستحقها تعالى فهي على ضربين ضرب يرجع الى ما هو عليه في ذاته او جار مجرى ذلك والضرب الاخر يرجع الى افعاله ونحن نبدأ بالقسم الاول بعد ان نقدم مقدمة في اللغة وهل هي مواضعة او توقيف وما يتصل بذلك ويتعلق به ففيه فوائد كثيرة

فصل في اصول اللغات هل هي توقيف او بالمواضعة

اعلم انه كان غير ممتنع في اصل اللغة ان يكون مواضعة بين العقلاء كما انه جائز ان يكون توقيفا من الله تعالى الا انه لما انتفى توقيفه تعالى على اللغات الى الاضطرار الى قصده ولم يمكن ذلك مع التكليف قطعنا على ان اصل اللغات المواضعة بيننا وجاز فيما يلي ذلك الامران ان يكون التوقيف والمواضعة معا وانما قلنا ان ابتداء اللغات المواضعة لا يجوز ان يكون توقيفا منه تعالى لانه ان احدث كلاما لم نعلم انه قد اراد بعض المسميات دون بعض ولو اقترن بذلك الكلام اشارة على ما يذكرون الى مسمى دون غيره لانا لا نعلم توجه الكلام الى ما توجهت الاشارة اليه وانما يعلم بعضنا من بعض بالاضطرار الى قصده وتخصيصه الاشارة بجهة المشار اليه لا يعلم لها هل الاسم للجسم المشار اليه او لبعضه او للونه فانتقدنا مواضعه بيننا وخاطبنا تعالى بها علمنا مراده لمطابقته تلك اللغة وجاز ان يوقفنا من بعد ذلك على لغات مستأنفة ولهذا حمل المحصلون قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها على ان مواضعة تقدمت بين ادم عليه السلام وبين الملائكة على لغة سالفة ثم خاطبه الله تعالى بتلك اللغة وعلمه من الاسماء ما علمه وليس يفتقر المواضعة علم الاسماء فلولا تقدم لغة فلم يفهم عنه تعالى ما علمه لان دواعينا الى التخاطب بيننا على اللغات المحادثة بعثت على ما ظنه قوم

وتعريف بعضنا مراد بعض ووجه الانتفاع بذلك ظاهر وما فيه لنا منفعة ولا وجه فيه من وجوه القبح
يجب حسنه كالتنفس في الهواء وقد يحسن منا أن نشير إلى ما علمنا عند الحاجة من غير إذن
سمعي فلذلك يحسن أن نعبر عنه ببعض الأسماء وإنما فزع العقلاء في المواضعة إلى الحروف
دون غيرها من الأجناس لأنها أسهل وأوسع ولأنها من حيث كانت مدركة أقرب إلى أن يجري
بها المقاصد **فصل** ~~في ذكر ما يجري عليه تعالى من الأسماء~~
في حسن إجراء الأسماء والصفات التي يستحقها الله تعالى عليه من دون سمع
قد دللنا على أنه يحسن منا عقلاً أن نجري الأسماء على مسمياتها بيننا من غير سمع وذلك بعينه دليل
على حسن مثله في القديم تعالى لأنا إذا علمنا بالعقل ما هو عليه من كونه عالماً وقادراً وعلمناه
محدثاً للأفعال جاز أن نجري عليه من الأسماء ما يفيد هذه المعاني المعلومة ولا فرق بين من فصل
في هذا الحكم بيننا وبينه تعالى وبين من فصل فيه بين العقلاء أو غيرهم أو بين بعض العقلاء
وبعض آخر على أن موضوع اللغة يقتضي إجراءها على كل من حصل على المعنى المطابق لها فالتخصيص
في ذلك نقيض لأصل اللغة فإذا قيل ربما يتعلق بذلك مفسدة قلنا لو تعلقت بشيء
من ذلك مفسدة لمنع الشرع من إجرائه فإذا لم يرد بالمنع منه قطعنا على انتفاء المفسدة
فصل في ذكر ما يجري عليه تعالى من الأسماء اعلم أن الأسماء
في اللغة على ضربين أحدهما يفيد في المسمى فائدة مخصوصة كقولنا ضارب وقائم وعالم و
يلحق بهذا الضرب ما يفيد تمييزاً نحو قولنا إنسان وقلنسوة ودار ولون فهذا الضرب مفيد لا يجري
مجرى اللقب المحض وإن خالفت فائدته فائدة غيره والضرب الثاني ما لا يفيد لكن يقام مقام الإشارة فالأسماء المفيدة
المقصود به التعريف نحو قولنا زيد وعمرو وهذه تسمى ألقاباً ويقام مقام الإشارة
والألقاب المحضة لا يجوز إجراؤها عليه تعالى
وهي الصفات تجري عليه تعالى بحيث استحق معانيها
عقلاً وقد كان يجوز أن يرد التعبد بذلك فيحسن لأنه إنما قبح إجراؤه لانتفاء الفائدة
فيه وإذا نبه الشرع على مصلحة بإجرائه حسن وإنما قلنا أنه لا يجوز إجراء الألقاب عليه
عقلاً لأن الغرض في الألقاب الحاجة إلى الإخبار عن الغائب عنه لأنا مع الحضور يمكن أن نخبر

عنه بالإشارة إليه ومع الغيبة لا يمكن ذلك فاستعملنا اللقب ليقوم في الإخبار عنه مع
الغيبة مقام الإشارة مع الحضور وهذا غير متأتٍ في القديم تعالى لأنا نتمكن في كل حال
من الإخبار عنه بالأوصاف التي يختص تعالى بها ولا يشاركه فيها مشارك لقبح إجراء اللقب عليه
كما كان يقبح لو أمكنت الإشارة إلى الغائب وضع اللقب له وإنما حسن اللقب للحاضر مع إمكان
الإشارة إليه لجواز الغيبة عليه والحاجة إلى الإخبار عنه ولا يلزم أن يكون إضافة
الكنية إلى اللقب أو إدخال اللقب على غيره عبثاً لأن المقصد في الأول التعريف وفي الثاني
غير ذلك من تعظيم وتفأل فإن العرب كانت تتفاءل بالكنية ولأغراض كثيرة غير محض
التعريف قد بيناها في مواضع من كلامنا على أن قولنا شيء ليس بلقب وإن كان غير مفيد
ولا مختص فيجب أن يجري عليه تعالى من غير سمع لأن هذه اللفظة وضعت في اللغة
لما صح أن يعلم ويخبر عنه غير راجع المعلومات لما اشتركت في هذه الفائدة خرجت
اللفظة من أن تكون مختصة مميزة فلا أمر يرجع إلى موقع الاشتراك في معناها
لم تفد لأنها غير مفيدة في نفسها وموضوعة لمعنى مفهوم والألقاب بخلاف ذلك
لأنها لا تفيد شيئاً لشيء يرجع إليها في أنفسها **فصل في صفته تعالى**
بالوجود وما يرجع إليه إذا كانت لفظة موجود مستعملة فيما هو على
صفة يفارق بكونه عليها المعدوم ويصح الصفات الراجعة إلى ذاته من تعلق وغيره
وكان القديم تعالى على مثل هذه الصفة وجب أن يسمى موجوداً بحكم اللغة ويوصف
بأنه تعالى ثابت لقيام هذه الصفة مقام موجود ويوصف جل وعلا بأنه كائن ويفيد
لأن هذه اللفظة يستعمل في الوجود وفي الكون في المكان ويوصف تعالى بأنه قديم
وقد اختلف الناس في معنى هذه اللفظة فعند أبي علي وأبي هاشم أنه
الموجود فيما لم يزل فعلى هذا الحد لا يستحق هذه الصفة على الحقيقة إلا الله تعالى
ومن خالف ذلك احتمل يتناقض قولنا في الذات الواحدة أنها قديمة محدثة كتناقض الوجود

والعدم وما قولهم بناء قديم والعرجون القديم مجاز وقال قوم ان هذه اللفظة يقتضي المبالغة
في الوصف بالتقدم وكان ابو هاشم يقوي هذا الوجه وينصره بان لا سيما نوحد بين
الشاهد فلو كانت لفظة قديم انما هي للموجود فيما لم يزل لم يستحقها مسمى في الشاهد والصحيح
في هذا ان اصل وضع اللغة يقتضي المبالغة في التقدم وبعرف المتكلمين اختصت بالاول الوجود
ولا يوصف تعالى بانه عتيق فاما ابو علي فانه اعتل لنفي ذلك بان هذه
اللفظة تستعمل فيما حدث من جنسه امثاله لانهم يقولون تمر عتيق اذا حدث عليه العتيق
ولا يقال في السماء انها عتيقة لما لم يحدث من جنسها مثلها وعلة ابي هاشم
ان هذه عبارة عما اثر فيه الزمان واثما فالواتمر عتيق لتاثير الزمان فيه لا للحدوث ما هو من جنسه
الا ترى انهم لا يقولون في الدنانير المضروبة بالامس وان حدث من جنسها انها
عتيقة لان الزمان لا يؤثر فيها واذا قالوا في الدنانير الطويلة العهد فمن حيث اثر الزمان
فيها وان قل التاثير ولم يظهر فالذي قاله ابو هاشم اقوى واشبه بالصواب لانهم لا يسمون
بعتيق الا ما يظهر تاثير الزمان فيه اما بصلاح او فساد وما يتغير الى حال اما مذمومة او محمودة
وانما قيل في الدينار عتيق لان طول الزمان يؤثر في حمرته وقيل شراب عتيق
لان لطول الزمان يرققه ويشتد وكذلك البيت العتيق ولا يقولون جبل عتيق ولا صخرة
عتيقة لفقد ظهور التاثير وقولهم فرس عتيق وسيف عتيق يراد به الكرم والنجابة و
جودة لا الاصل كما وصفنا البيت الحرام بانه عتيق على سبيل المدح والتعظيم وهذا غير ذلك
الباب وعلى كلا الوجهين لا يجوز وصفه تعالى بانه عتيق لاستحالة معناه فيه فاما عادي منسوب الى
عاد وانه حدث في ايامه فمعناه يستحيل عليه تعالى ويوصف تعالى بانه باق ومعنى هذا اللفظ عند ابي علي
يفيد نفي الحدوث وان الموصوف بالحدوث لا يستحق هذه التسمية وان سمي بذلك كان مجازا وعند
ابي هاشم انها تفيد استمرار الوجود وانه غير متجدد وهو القول الصحيح فان اهل اللسان
يسمون كل موجود لم يتجدد له الوجود بانه باق وان كان فيهم من يعتقد قدم الاجسام وفيهم من يعتقد
حدوثها ومنهم من يشك في الامرين وعلى المذهبين جميعا يسمى تعالى

بانه باق ويوصف تعالى بانه دائم ولهذه اللفظة معنيان احدهما انه موجود في احوال كلها
والمعنى الآخر انه موجود في المستقبل فيتصف تعالى على الوجه الاول بانه دائم فيما لم يزل والان
الوجود ثابت له في كل حال ولا نصفه على الوجه الثاني بانه لم يزل دائما لان الاستقبال ينافي
لم يزل لكنا نقول لا يزال دائما ويوصف تعالى بانه قائم وقيوم بنفسه فمعناه الاستغناء
عن محل يوجد ويوصف تعالى بانه سابق واسبق ومتقدم واقدم وكان ابو
علي يصفه بذلك ويقول ان هذه الاوصاف تقتضي تقدم وجوده ولا تقتضي
وجود غيره ويعتل بان القدرة يقال انها قبل الفعل وسابقة له وان لم يوجد
مقدورها وكان ابو هاشم يذكر ان هذه الالفاظ تقتضي وجود غيره في الحال حتى يكون
اسبق منه ولا يجريها عليه تعالى فيما لم يزل ويجريها عليه بعد وجود غيره وما قاله ابو علي
اشبه بالصواب لان الاسبق قد يكون لموجود ولمعدوم ينتظر وجوده لان هذه اللفظة اذا
افادت تقدم وجود الذات لغيرها فلا فرق بين ان تكون تلك الذات المسبوقة موجودة في
الحال او مما توجد لانها اسبق وجودا منها على كل حال ويوصف تعالى بانه اول وقد
ورد الكتاب به فالفائدة انه موجود قبل كل موجود ويجب ان يكون الخلاف بين الرجلين في اطلاق
ذلك فيما لم يزل على ما ذكرناه في اسبق وسابق ويوصف تعالى بانه لم يزل وامتنع ابو علي
من ذكره واعتل بانه كلام غير تام ويجب ان يقرن بما يتم به وقال يجب ان يكون المقرون اليه
اثباتا فيقال لم يزل موجودا وعالما ولا يقال لم يزل غير فاعل لان قولنا لم يزل نفي وغير فاعل
نفي ونفي النفي اثبات وحدث بعضهم يحكي عن ابي هاشم انه اجاز ان يقال لم يزل غير فاعل
والصحيح اجراء لفظة لم يزل عليه تعالى من غير اقتران بغيرها لان معنى ذلك نفي الزوال عنه ونفي
الزوال يقتضي الاثبات فكانه قال ثابت او ثابت فيصح ان نقول لم يزل غير فاعل لان نفي النفي
انما يكون اثباتا اذا تعلقا بشيء واحد فاما اذا تغايرا ما دخلا عليه لم يكن اثباتا وقولنا لم يزل
نفي للزوال الذي هو العدم وقولنا غير فاعل نفي للفعل فكاننا اخبرنا بانه فيما مضى ثابت غير
فاعل

فصل فيما يجري عليه تعالى لكونه قادرا اذا كان الفعل قد صح
منه تعالى وجب ان يسمى قادرا لان اللغة توجب وصف من صح منه الفعل بانه قادر ويجب ان نصفه بانه

على معنى الدوام والابد وصف بانه دائم
فلا يطلق الا فيما لم يزل الانتقال وان وصف
بانه قائم صح

قادر فيما لم يزل لان الفعل اذا صح منه تعالى لما يرجع الى ذاته وما هو عليه في ذاته حاصل في كل حال
فانما لم يصح وجود الفعل فيما لم يزل لامر يرجع الى الفعل كما ان احدنا قادر على ما يوجد بعد اوقات
كثيرة وان لم يصح وجوده ذلك في الثاني لامر يرجع الى المقدور لا الى الصفة المصححة لايجاد الفعل ويوصف
بانه قوي لان معناه معنى قادر وانما يوصف الجبل وما اشبهه بالقوي لحصول الشدة والصلابة
على التشبيه بالقادر لان الشدة يمنع على بعض الوجوه من الكسر والقطع كما يمنع القادر ويوصف تعالى
بانه قدير ومقتدر لان ذلك مبالغة في وصفه بالقدرة ويوصف تعالى بانه قاهر على معنى المبالغة في كونه
اقدر ووصفه ابو علي بانه قاهر فيما لم يزل كما انه قادر فيما لم يزل ومنع غيره فمن ان يوصف بذلك فيما لم يزل
واعتل بان هذه اللفظة تفيد بانه قهر غيره ومنعه وذلك ممتنع فيما لم يزل وكان ابو علي يتعرف
قوله بانه قاهر فيما لم يزل بان اهل اللغة يصفون الملك الجبار بانه قاهر اذا كان قاهرا على ما يريد
ونافذ الارادة والامر وان لم يفعل في الحال شيئا ويوصف تعالى بانه ملك ومالك على معنى المبالغة
في وصفه بالقدرة وقد سمى الله تعالى نفسه بانه ملك يوم الدين وان لم يكن فيه الملك والوجه ان لا معنى لوصفه تعالى
بذلك الا انه قادر على التصرف فيه من غير منع لان حقيقة المالك هو الذي له التصرف في الشيء وليس
لاحد منعه منه ولهذا لو ظهر ما حذفه لصح الكلام بان يقول مالك يبيع داره وهبتها
وما اشبه ذلك والوكيل وان كان له ان يتصرف فيما وكل فيه فليس بمالك لان تصرفه في الحكم من حيث فعل
بامره ورجعت فائدته اليه والصبي انما صح ان يملك لان تصرف غيره ترجع فائدته اليه كانه
هو المتصرف ويوصف تعالى بانه تعالى رب من حيث كان مالكا ولهذا يقولون رب الدار
بمعنى مالكها ولا يطلقون ذلك الا في الله تعالى ويقيدونه في غيره ويوصف تعالى بانه سيد بمعنى انه مالك
لانهم يصفون مالك العبد بانه سيده ويصفون مقدم القوم وكبيرهم بانه سيد لما كان يملك تدبيرهم
ويوصف تعالى بانه صمد ولهذه اللفظة معنيان احدهما معنى سيد وهو
المالك فيكون على هذا الوجه من صفات الذات فيجري عليه فيما لم يزل والمعنى الاخر انه
يصمد اليه في الحاجات وبهذا الوجه يلحق بصفات الفعل لانه انما يقصد اليه في الحاجات
اذا خلق تعالى من يصح ذلك منه الا ان يراد انه ممن يستحق به ~~العبادة وانما هو آله~~

ويليق   لاجسام

١٥١ ويليق به ان يرجع اليه في الحاجات فيخرج عن باب صفات الفعل ويوصف تعالى بانه
آله بمعنى ان العبادة تحق له وانما تحق له العبادة لانه تعالى خلق الاجسام واحياها
والانعام عليها بالنعم التي يستحق بها العبادة وهو تعالى كذلك فيما لم يزل فوجب ان يكون الها
فيما لم يزل ولا يجوز ان يكون تعالى الها للاعراض ولا للجوهر الواحد لاستحالة ان ينعم عليها بما
يستحق به العبادة وانما هو آله للاجسام الحيوان منها والجماد لانه تعالى قادر على ان ينعم عليها
على كل جسم بما يستحق العبادة وفي الناس من منع من ان يكون الها للجماد لان الجماد في الحال
لا يجوز ان يستحق عليه العبادة فهو جماد وهذا غلط لان معنى آله ليس هو من يستحق العبادة
لانه لو كان كذلك لم يكن الها فيما لم يزل ولا نعمة له فيما لم يزل وانما معناه ان العبادة تحق له ومعنى
ذلك انه قادر على الانعام بالنعم المخصوصة فاذا هذا هو معنى آله والحيوان والجماد فيه سواء واما
وصفه تعالى بالله ففيه وجهان احدهما ان اصله لاه والله هو الا له فاذا دخلت الالف   الاله
واللام على لاه فصار الله والوجه الاخر ان الالف واللام اذ دخلنا على اله الا آله وخففت
الهمزة وادغمت احدى اللامين في الاخرى فصار الله ويوصف تعالى بانه عزيز ومعناه انه
مقتدر على الامور لا يلحقه منع ولا اذى ولا اهتضام وقد وصفوا الارض الصلبة بانها عزاز
لشدتها وامتناعها وشبهوها بالقادر من حيث صعب لصلابتها التصرف فيها لما يصعب منع القوي
ويوصف تعالى بانه كريم على وجهين بمعنى انه عزيز كما يقولون فلان يكرم علي وفلان
اكرم علي من فلان اي اعز علي منه والوجه الاخر ان يكون كريما بمعنى انه فاعل الكرم والانعام
ومن هذا الوجه يلحق بصفات الافعال ويوصف تعالى بانه جبار ومعناه انه عزيز لا ينال باهتضام
ومن ذلك انهم وصفوا النخلة بانها جبارة لما تعذر منالها ويوصف تعالى بانه مجيد
وماجد بمعنى عزيز وكريم وقد وصف الله تعالى القرآن بانه مجيد لما كان لا ينال بنقص وتبديل
وما جرى مجرى ذلك ويوصف تعالى بانه كبير ومتكبر ومتجبر وعظيم ومتعظم وجليل
وفوائد هذه الاسماء يرجع الى نهاية التعظيم والمدح وقد قيل كبير القوم سيدهم وقد بينا
ان السيد هو المالك ويوصف تعالى بانه علي وعال ومتعال ويراد بذلك انه قاهر
للاشياء قادر عليها كما قال تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله
بما خلق ولعلى بعضهم على بعض اراد تعالى غلب بعضهم على بعض وقهره وقال تعالى ان فرعون

على في الارض اي قهر اهلها وقد قيل ان معنى ذلك التنزه عن القبائح نحو قوله تعالى عما يشركون

ويوصف تعالى بانه مستول على الاشياء بمعنى القدرة عليها من قولهم استولى فلان على البلاد اذا

قهر اهله واقتدر عليهم ويصح وصفه بذلك فيما لم يزل ولا يوصف بانه مستو على سبيل الاطلاق

لانه يفيد الانتصاب وانما يفيد الاستيلاء على سبيل المجاز ويوصف تعالى عند ابي علي

بانه مستطيع على معنى انه قادر ووصفه ايضا بان الفعل ممكن ومتهيئ له واجرى مستطيعا

مجرى قادر ومن الناس من امتنع من وصفه بمستطيع اشتقاقه من الاستطاعة التي هي

القدرة ويلزم من ابى ذلك للامتناع من وصفه بانه قادر لاشتقاقه من القدرة ولا يوصف تعالى

بانه مطيق لان معنى الطاقة يقتضي الجهد والمشقة لانهم يقولون هذا مقدار طاقته كما

يقولون مقدار وسعه ويقول احدهم لا اطيق هذا اذا كان يشق عليه وان كان قادرا على فعله

ويوصف تعالى بانه ذو قدرة وذو قوة بمعنى انه قادر فان اوهم اطلاق ذلك فيقيد

ولا يوصف تعالى بانه رفيع ولا شريف لان حقيقتهما في ارتفاع المكان واشرافه وانما مدح

بذلك واجرى على غيرها هذه الفائدة على سبيل المجاز والاستعارة وقوله تعالى رفيع الدرجات

انما هو صفة للدرجات لا له ولا يوصف تعالى بانه متين ولا شديد لان معنى هاتين اللفظتين

الصلابة وهي مستحيلة عليه تعالى وقوله تعالى هو اشد منهم قوة مجاز لان القوة التي هي

القدرة لا يوصف بالشدة وهو تعالى قادر لا بقدرة

فصل فيما يجري

عليه تعالى من الاوصاف لكونه عالما وما يتعلق بذلك اذا كان العالم منا

من اختص بحال يصح لاجلها منه الفعل المحكم متى كان قادرا عليه وكان الله تعالى على هذه الحال

في جميع الاحوال وجب وصفه بانه عالم فيما لم يزل ولا يزال ويوصف تعالى بانه عارف

لمساواة هذه اللفظة للفظة عالم ووصفه ابو علي بانه دار بمعنى عالم واستشهد

بقول الشاعر لا هم لا ادري وانت الداري والاولى ان لا يطلق عليه تعالى هذه اللفظة

لانها تفيد استدراك العلم ولهذا لا يقولون دريت ان السماء فوقي وان الاثنين اكثر من واحد

ويجري ذلك مجرى متيقن وفطن ويوصف تعالى بصير بمعنى عالم لان هذه اللفظة

حقيقة في العالم كما ان حقيقته في صحة الرؤية ولهذا يقولون فلان بصير في الفقه والطب اذا

كان

اذا كان عالما بهما ويوصف بذلك فيما لم يزل على الوجهين معا ويوصف تعالى بانه حكيم

بمعنى انه عالم كما قال تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب وتفيد هذه اللفظة ايضا انه فعل

... على هذا الوجه بصفات الفعل وعلى الوجه الاول بصفات الذات

تعالى عند ابي علي بانه واحد

وهو مدرك فيجري عليه الان وان لم يجد

كما ان هذه اللفظة تفيد العلم والادراك

ولا يوصف تعالى بانه طبيب مطلقا

كان عالما به الا ان غلب الاستعمال والعرف

ولا يوصف تعالى بانه متيقن ومتبين

العلم بدلالة انهم لا يقولون تيقنت او

تعالى بانه فهم او فطن لاختصاص

لمثل هذه العلة لا يوصف تعالى بانه

مطلقا لانه مختص بالتعارف بعلوم معينة

ادراك العلم مثل فطن ويختص بمعاني الكلام

الاشياء فاما ابو علي فانه امتنع

بالمدركات ولا اول لكونه تعالى عالما

تعمل فيمنعها يدرك بحاسته ويعلم من

وصف تعالى بانه ... هد

الادراك وذلك يستحيل فيه تعالى ولا يوصف

المكان واشرافه وانما يوصف احدنا

بانه حاذق لان الحذق في اللغة

يفرغ منه وذلك مستحيل فيه تعالى ولا

تلقن والتحفظ وذلك لا يليق به تعالى

معنى هذه اللفظة تفيد المنع من تفلت الشيء

ولرايت ايضا الكشف بامه سبحانه لرمانة والمح مطلبا تي مالك

ضاقت على مسالك العفو ومنيت بالباس والضراء

واستحكمت حلقاتها وتضايقت طرقاتها ورميت بالادواء

وعدمت انصار الكشف حطوبها وسمحت بالبصائر والضوء

وتجاذلت لما دعوت عصابتي ونزعت

دو لعتي وفقدت بالعمار

لعبت بنا الدهر حي وبرايت الاحوات بالعوراء والشنعاء

وسقتني الكاس الرعاق ودام التنفس حتى رمتني منه بالدهماء

لكنني جلد واعظم البلاء ارجو من المناص كشف البلاء

مترصد لسوابغ النفحات والرواتب والحباب والنعماء

مترقب لعوائد الامداد والاسعاد والارشاد دوكلادى

متوكل مستقل مستعبر بالذكر ...

عند نعز والالاء

متوكل مستقل متوشح

للطائف ...

من قدس عزائي

بالامر

وتلقيه كما يقولون حفظ فلان ... وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى لانه عالم لنفسه ويستحيل

على في الارض اي قهر اهلها وقد قيل ان معنى ذلك التنزه عن القبائح نحو قوله تعالى تعالى عما يشركون

[illegible] فلان على البلد اذا

ويوصف تعالى
قهر اهله واقتدر
لانه يفيد الانتصـ
بانه مستطيع عـ
يجري قادر وجوا
القدرة ويلزم
بانه مطيق
يقولون مقتد
ويوصف تعالى
ولا يوصف له
بذلك واجرى
انما هو صفة
الطاقة وهي
القدرة لا بو
عليه تعالى
من اختص
في جميع لا
لمساواة
يقولون
لانه يفيد

بالطائف
الى على
طبيعا
التي هي
صف تعالى
طاقة كما
على فعله
ذلك فقد
وانما تمدح
الدرجات
اللفظتين
التي هي
فيما يجري
ان العالم منا
على هذه الحاسة
بانه عارف
واستشهد
هذا اللفظ
بين اكثر من واحد
هذه اللفظة
والطب اذا

متوسل بالمصطفى خير الورى والمرتضى والصفوة الزهراء
وبسبطي اهل النعيم وساجد وبباقر والصادق الامناء
وبكاظم والضامن المشهور والبر الجواد
ضامن وجوادهم [illegible] محمد ذاك الجواد ثم التقي
ابني الجواد ذاك الذي استغنى عن الاطراء وعلي الهادي
وذاك العسكري والمرتجى للامر [illegible]
القائم المهدي [illegible] وجواهم بالشوكة [illegible]
كشهابها [illegible] ومدمر الاهواء
[illegible] عمداس ومسكنة النفس
[illegible] المنوصى [illegible] غطه
الصماني الواثق بحبل [illegible] الولي [illegible]
العراقي حق الله سبحانه [illegible] الثاني سادس عشر محرم
الحرام ختم [illegible] على اهل الاسلام [illegible]
ولي الصالحين [illegible] سبحانه [illegible] بالصالحات واخص عليه
لطائف الطاعات وطرائف الرائحات

ويجري ذلك مجرى [illegible]
حقيقة في العالم كما ان حقيقته في صحة الرؤية ولهذا يقولون فلان بصير في معنه

كان

١٥٢

اذا كان عالما بهما ويوصف بذلك فيما لم يزل على الوجهين معا ويوصف تعالى بانه حكيم
بمعنى انه عالم كما قال تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب وتفيد هذه اللفظة ايضا انه فعل
الافعال المحكمة فهي لاحقة من هذا الوجه بصفات الفعل وعلى الوجه الاول بصفات الذات
فتعالى حكيم فيما لم يزل كما تعالى عالم فيما لم يزل ويوصف تعالى عند ابي علي بانه واجد
بمعنى عالم ويجري عليه فيما لم يزل وللفظة واجد معنى آخر وهو مدرك فيجري عليه الان وان لم يجر
فيما لم يزل وكان هذه اللفظة تفيد العلم والادراك ويوصف تعالى بانه راء بمعنى عالم
فيما لم يزل ولا يوصف تعالى بانه طبيب مطلقا
حقيقة واذا اجري بمعنى العلم وصف تعالى به فيما لم يزل لان غلب الاستعمال والعرف
وان كان الطب هو العلم لقولهم فلان طب بكذا اذا كان عالما به
قد نقلت هذه اللفظة الى من له صناعة يعرفونه ولا يوصف تعالى بانه متيقن ومتبين
ومتحقق لان فائدة هذه الالفاظ تقتضي استدراك العلم بدلالة انهم لا يقولون تيقنت او
تبينت او تحققت ان السماء فوقي ولا يوصف تعالى بانه فهم او فطن لاختصاص
فائدة ذلك باستدراك معنى الكلام وتلقفه بسرعة ولمثل هذه العلة لا يوصف تعالى بانه
يشعر في الامور فاما الفقه فلا يوصف تعالى به مطلقا لانه مختص بالتعارف بعلوم معينة
لها جهات مخصوصة وقد قيل ان الفقه يقتضي استدراك العلم مثل فطن ويختص بمعاني الكلام
دون غيره ولا يوصف تعالى بانه يحس بالاشياء فاما ابو علي فانه امتنع
من ذلك لان حقيقة هذه اللفظة تفيد ادراك العلم بالمدركات ولا لكونه تعالى عالما
بما يعلمه وعند ابي هاشم ان هذه اللفظة يستعمل فيمن يدرك بحاسة ويعلم من
هذا الطريق وعلى الوجهين لا تستعمل فيه تعالى ولا يوصف تعالى بانه [illegible]
لان معنى هذه اللفظة تفيد حصول علم عن طريق هو الادراك وذلك مستحيل فيه تعالى ولا يوصف
تعالى بانه مطلع لاقتضاء هذه اللفظة لعلو المكان واشرافه وانما يوصف احدنا
بها على معنى العلم مجازا ولا يوصف تعالى بانه حاذق لان الحذق في اللغة
هو القطع وانما يقولون حذق بمعنى قطع على علمه وتوغل فيه وذلك مستحيل فيه تعالى ولا
يوصف تعالى بانه ذكي لان الذكاء هو السرعة للتلقين والتحفظ وذلك لا يليق به تعالى
ولا يوصف تعالى بانه حافظ بمعنى العلم لان معنى هذه اللفظة تفيد المنع من تلف الشيء
وتلفه كما يقولون حفظ متاعه وماله وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى لانه عالم لنفسه ويستحيل

وصفه بانه علومه محفوظة ويوصف تعالى بانه حافظ لنا بمعنى الدفاع عنا والحراسة لنا
ولا يوصف تعالى بانه معتقد لان هذا اللفظ جرى على الواحد منا في الاصل مجازا والمجاز لا يجب
اطراده في كل موضع ولا يوصف تعالى بانه عاقل لامرين احدهما ان وصف العلم بانه
عقل على المجاز والتشبيه بعقال الناقة اما لانه يمنع من القبيح او لان العلم الذي هو عقل يمنع غيره
مما هو فرع عليه من الزوال وما هو مجاز لا يقاس عليه ولا يطرد في كل موضع والامر الاخر ان العقل
فائدته منع النفس مما تشتهيه ومنع ما هو فرع عليه من الزوال وكلا المعنيين لا يجوز عليه تعالى
غير انه تعالى لا يوصف بانه غير عاقل لانه يوهم انه على اضداد العلم او ليس بعالم

على سبيل

فصل فيما يجرى عليه تعالى لكونه حيا وما يرجع الى ذلك

اذا كان الحي من لا يتعذر كونه عالما قادرا ومن لا يصح ان يكون عالما قادرا الا وهو وعلمنا انه تعالى
على هذه الحال فواجب ان نصفه بانه حي لحصول المعنى فيه ونصفه تعالى بانه راء ومدرك وسامع ومبصر
لان ذلك كله واجب عن كونه حيا وانما نصفه بذلك عند وجود المدركات لان الوجود شرط في
تعلق الادراك ولا نصفه بذلك كله فيما لم يزل لانه يفتقر وجود المدرك ونصفه تعالى بانه سميع
بصير فيما لم يزل لان فائدة ذلك انه على حال يجب معها ان يدرك المسموعات والمبصرات اذا
وجدت وليس له تعالى بكونه سميعا بصيرا صفة زائدة على كونه حيا وقد بينا ذلك فيما مضى
من الكتاب ولا يوصف تعالى بانه ناظر لان معنى هذه اللفظة تقليب الحدقة في جهة
المرئي تحريا طلبا لرؤيته وان وصفناه تعالى بانه ناظر اي راحم اذا اتيناه ولا يوصف تعالى
بانه شام وذائق لانا قد بينا في صدر هذا الكتاب ان ذلك ليس بعبارة عن الادراك وانما
هو عبارة عن تقريب جسم الى الحاسة وانهم يقولون شممته فلم اجد له ريحا وذقته
فلم اجد له طعما

فصل فيما يجرى عليه من الاوصاف التي لا تختص بنوع

منفرد يوصف تعالى بانه واحد على احد معنيين احدهما انه لا يتبعض ولا يتجزأ
والا لم هذا الوصف اذا اريد به هذا الوجه من اسماء التعظيم والمدح والمعنى الاخر ان نصفه تعالى
بانه واحد بانه منفرد بحقوق يختص بها واحد كما يقولون فلان فرد عصره وواحد دهره ولا
يوصف تعالى بانه فذ لان هذه اللفظة تفيد القلة والاحتقار يقولون ما جئتنا الا فذا

الا فذا

الا فذا اي يريدون قليلا ولا يوصف تعالى بانه وتر لانه غير مفيد كونه تعالى واحدا وانما يفيد عددا
لا نصف له كما يفيد الزوج عددا له نصف وهذا يستحيل عليه تعالى ويوصف تعالى بانه غني
ومعنى ذلك انه حي غير محتاج ولا يجوز عليه الحاجة وهو تعالى غني لنفسه ويوصف تعالى بذلك فيما لم
يزل ولا يزال ولا يوصف تعالى بكل صفة تقتضي كونه محتاجا وتنفي كونه غنيا كوصفه بانه يسر
ويفرح ويخاف ويرجوا ويشفق ويفزع لان ذلك يقتضي جواز اللذة والالم عليه ولا يوصف تعالى
بانه يغتم ويحذر ويخاف ويشفق ويفزع لان ذلك كله يرجع الى اعتقاد او ظن لوصول المضار الى
المعتقد وذلك مما يستحيل عليه تعالى ولا يوصف تعالى بانه يلتذ ويتألم لاستحالة الشهوة
والنفار عليه ويوصف تعالى بانه شيء من حيث صح ان يعلم ويخبر عنه وقد سمى تعالى
نفسه بذلك والاولى ان يجري عليه تعالى الوصف بشيء من جهة اللغة واقتضائها لاجراء هذا الاسم
بخلاف ما ذهب اليه قوم من اجرائها عليه تعالى سمعا وشرعا لانها ليست بلقب وهي مفيدة في اهل
وانما لاجل وقوع اشتراك مسمياتها في فائدتها خرجت من الافادة فلا مرجع الى غيرها
لم يفد واللقب لا يفيد لشيء يرجع الى وضعه والدليل على انها مفيدة انه لا يجوز
تغييرها وتبديلها واللغة على ما هي عليه ويجوز ذلك في كل الالقاب وقيل انه غير ممتنع ان تكون
مفيدة من حيث ميزت ما يتعلق العلم به مما لا يتعلق العلم به من الاكوان
والصفات وهذه فائدة معقولة وتجري هذه اللفظة على القديم والمحدث والموجود والمعدوم
لانهم يقولون علمت شيئا موجودا ام علمت شيئا معدوما وفعلت شيئا بالامس وسافعل شيئا
غدا وما كان الله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ويوصف تعالى
بانه ذات وفائدة هذه الصفة في اصطلاح المتكلمين انه يصح ان يعلم ويختص بصفات يتبين
بها من غيره وقد يضاف اليه تعالى هذه الصفة فيقال عالم لذاته وقادر لنفسه يراد المبالغة
في الاختصاص بهذه الصفة على حد لا يمكن اخص منه لان اهل اللغة يفيدون ويقولون
ضرب فلان فلانا بنفسه للاختصاص بضربه ولا يوصف تعالى بانه عين الا مقيدا
نحو قولهم عينه عالمة وعالم لعينه ولا يوصف تعالى بانه نفس مطلقا وان جاز على
سبيل الاضافة فيقال عالم لنفسه لان اطلاق هذه اللفظة يتمنا والاجراء ما مخصوصة و
يستعمل على سبيل الاضافة فيقال نفس كذا كما يقال ذات كذا ولا يوصف تعالى بانه يعني

لان ذلك يفيد التفضيل بالكلام لانهم يقولون فهمت معنى كلامك وما هذا معنى كلامي ويجوز ان يقال
انه تعالى يعني بالتبديل لانه المقصود بالكلام ويوصف تعالى بانه غير الاشياء وفائدة
هذه الصفة اختصاصه تعالى بصفات دونها ولا يوصف تعالى بانه تام ووافر وكامل لان
هذه الاوصاف تقتضي نقصانا تقدمها وحصولها بعد ان كانت غير كاملة وذلك مستحيل عليه
تعالى ويوصف تعالى بانه سبوح قدوس والفائدة في ذلك تنزيهه عما لا يجوز عليه
في ذاته وفي افعاله ولا يوصف تعالى بانه فوق مطلقا لانه يقتضي العلو في المسافة و
يصح على سبيل التقييد وقال تعالى وفوق كل ذي علم عليم ولا يوصف تعالى بانه قريب مطلقا
لانه يفيد القرب في المسافة ويوصف بانه قريب من المحسنين يعني انه قريب من دعائهم واجابتهم
ويوصف ايضا بهذا مجازا من حيث كان عالما بنا وباعمالنا كالعالم القريب بما يقرب منه
ويوصف تعالى بانه حق يعني ان عبادته حق فهو مجاز على كل حال ويوصف تعالى
بانه لطيف مقيدا بالتدبير والصنع ولا يطلق عليه تعالى لاقتضائه اللطافة وهي من صفات الاجسام
وامتنع ابو علي من وصفه بانه رفيق قال لان الرفق هو الاعتمال لاصلاح الامر
والتوصل اليها وذلك مستحيل عليه تعالى وليس يمتنع وصفه بذلك مقيدا فيقال رفيق
بعباده اي ينعم عليهم ويخفف عنهم ولا يوصف تعالى بانه حسن ولا جميل لانهما
يقتضيان حسن الصورة فان اريد بالحسن خلاف القبيح المستحق به الذم افاد ذلك الحدوث على
بعض الوجوه وهو مستحيل فيه تعالى ولا يوصف تعالى بانه نظيف لانه يفيد ازالة الدرن
ولا يوصف تعالى بانه ذخر لان ذلك انما يستعمل حقيقة فيما يصح ان يدخره للاتيان
ولا يوصف تعالى بانه سند لان حقيقة هذا اللفظ تستعمل فيما يستند اليه من
الاجسام

فصل

الكلام فيما يختص تعالى من الصفات
الراجعة الى افعاله فيما يجري عليه تعالى لكونه فاعلا اذا كان
معنى وصف الفاعل بانه فاعل انه اوجد ما كان قادرا عليه وهذا المعنى ثابت فيه تعالى وجب
وصفه بانه فاعل وهذه اللفظة على الحقيقة تفيد من غير موصوفها لانها تفيد حدوث
المقدور وحدوثه من فائدة ترجع الى غيره من كل اسم له وهذا على ظاهره لا يصح لان قولنا

فاعل

فاعل يفيد صفة في المقدور وهو حدوثه وحكما للفاعل الذي اخرجنا عليه بلا
كالاسم لان وجود مقدوره حكم يرجع اليه فقد اخذنا فيما يرجع اليه فائدته وانا نذكر
وغلط عباد في قوله ان لفظة فاعل اسم للفاعل وفعله
لو كونه فاعلا حال
جميعا لانا نقول فاعل العالم فاعل لنفسه وذاته فيصف الفاعل بما لا يليق
بالفعل البتة ولا يجوز اجراؤه عليه وجرى اسم الفاعل يجري قولنا اسود في انه دال
افاد وجود السواد فليس باسم للسواد بل للجسم لانه الاسود وكان ابو علي يقول
لا اسماء مشتقة من الفعل لا تجري الا في حال وجود الفعل لا قبله ولا بعده ويجري مجرى
قولنا متحرك فانه في الحركة ولا يجري الا على ما فيه حركة في الحال وقال ابو هاشم
بخلاف في ذلك ويقول قد يشتق الاسم من الفعل المستقبل وبعد وجوده يقال زيد ضارب
غدا وضارب امس ثم رجع عن ذلك فقال يشتق من الماضي والحاضر ولا يشتق من المستقبل
وهذا اولى لانهم لا يشتقون مما لم يقع فاذا قالوا زيد ضارب غدا فالمعنى انه يكون في
غد ضاربا ولا يستحق التسمية الان والماضي لا شبهة في الاشتقاق منه لانه اذا كانت
فائدة قولنا ضارب ان قد وقع منه الضرب وحده هذه الفائدة ثابتة فيما هو موجود
من الضرب وفيما تقضى ولا نصفه تعالى بانه فاعل فيما لم يزل لانه يفيد عدم الفعل
في تلك الاحوال لان هذا الاسم يشتق من وجود الفعل ولم يوجد الفعل فيما لم يزل ونصفه
تعالى بانه غير فاعل فيما لم يزل لانه يفيد عدم الفعل في تلك الاحوال ونصفه تعالى
بانه محدث وموجد لمشاركته بين الصفتين لفائدة قولنا فاعل ولا يصح وصفه تعالى
بانه تارك لان هذه اللفظة تستعمل في المتكلمين فيما لا يجوز عليه تعالى لانا قد بينا فيما مضى
من هذا الكتاب ان حد الترك هو ما ابتدئ بالقدرة بدلا من ضده لم يصح ابتداؤه على هذا
الوجه ونحن بهذا الحد لا يصح فيه تعالى واما اذا رجع التسمية بالترك من كان غير
فاعل فلا نصفه تعالى مطلقا بانه تارك على مذهب اللغة لان عرف المتكلمين احق في اسمائه و
صفاته من اللغة واذا قيدناه فقلنا انه تارك بمعنى انه لم يفعل جاز ويوصف تعالى بانه

الوصف

مخترع لان فائدة هذا اللفظ اخراج الفعل من العدم الى الوجود وهي ثابتة فيه تعالى ولهذه
الكلمة في العرف فائدة اخرى وهي ايجاد الفعل في الغير من غير آلة ولا سبب والوجهان ثابتان
فيه تعالى وعلى الوجه الثاني لا يكون احدنا مخترعا ويوصف تعالى بانه مبدع وفائدة هذا
الوصف ايقاع الفعل لا على مثال وقيل انه يفيد معنى الاختراع وقولهم فيمن فعل شيئا لا توجبه
الشريعة بانه مبتدع وفي فعله انه بدعة يقوي الوجه الاول ويوصف تعالى بانه منشئ لان ذلك
الايجاد في الغير بلا سبب ويوصف تعالى بانه صانع لان معنى هذه اللفظة معنى فاعل وان استعملت
في التعارف في الحرف وعندي على انه تعالى يوصف بانه عامل لانه بمعنى فاعل ومحدث
ومنع غيره من ذلك وقال بهذا الوجه يقتضي استعمال الجوارح في الفعل ولا يوصف به ويقوي هذا
المذهب الثاني انهم لا يصفون افعال القلوب بانها اعمال ولا يقول علمت بقلبي كما عملت بيدي و
يوصف تعالى بانه خالق لان فائدة هذه اللفظة وقوع الفعل مقدرا غير متسهو عنه و
بالعرف لا يطلق هذه اللفظة الا فيه تعالى ويتقيد في غيره ويوصف تعالى بانه مقدر ومدبر من
حيث فعل تعالى وليس بتساوه ويوصف تعالى بانه مكون ومنشئ لان ذلك يقتضي ايجاد افعاله ولا
يوصف تعالى بانه مكتسب لانه يفيد اجتلاب المنافع ودفع المضار ويوصف تعالى بانه محسن على حد
معنيين احدهما من حيث فعل الحسن وهو لا يتعدى والثاني من حيث فعل الاحسان وهو متعد
وعلى هذا لا يوصف تعالى من فعل العقاب بانه محسن على طريق التعدي ويوصف تعالى من فعل
ذلك بانه محسن على الوجه الذي لا يتعدى ويوصف تعالى بانه منعم ومتفضل وجواد لوقوع
الافعال التي تقتضي اجراء هذه الصفات عليه منه تعالى وليس يجب ان يتكرر منه التفضل حتى يوصف
بانه متفضل بل يوصف بذلك من فعل القليل والكثير واما جواد فلا يوصف الا من اكثر من فعل
الجود والتفضل وفرق قوم بين جائد وجواد قالوا يوصف من فعل المرة الواحدة بانه جائد
ولا يوصف بانه جواد الا مع الاكثار واخطأ من قال ان الجواد من بذل جميع ما في وسعه وذكر
ان الفرس انما وصف بانه جواد لاخراج جميع ما في وسعه من الحضر وادعى ان الله تعالى لا
يوصف بانه جواد الا اذا فعل من الجود ما لا مزيد عليه لم يكن النزايل حينئذ وانما قلنا

مخطئ

مخطئ قلنا ذلك من جهة ان اهل اللغة يسمون من اكثر الافضال والانعام على قوم بانه جواد وان
كان متمكنا لكثرة ماله واتساع حاله ان يتفضل على من هو اكثر عددا منهم فعلمنا انه لا معتبر
بافراغ الوسع ووصف الفرس بانه جواد مجاز لانه غير مطرد في كل موضع فيه استفراغ الوسع
الا ترى ان من استفرغ وسعه وطاقته من بني آدم في السعي والعدو لا يوصف بانه جواد و
يوصف تعالى بانه مصيب وحكيم لان افعاله كلها صواب وحكمة وقد يوصف المصيب
بانه مصيب بالفعل الواحد من الصواب وان لم يكثر منه وقيل معنى الوصف الحكيم بانه حكيم
انه لا يتخلل افعاله شيء من السفه الا ترى انه لا يوصف بالحكمة من يفعل الحكمة تارة
والسفه اخرى ويوصف تعالى بانه عدل بالتعارف لان قولنا عدل في اصل اللغة يتناول
الفعل اذا كان حسنا وبالعرف يسمى الفاعل الذي لا يتخلل افعاله سوى العدل ويوصف تعالى
بانه مبدئ ومعيد لانه تعالى ابتدا انشاه ومعنى معيد انه يعيد ما تقدم عدمه بعد ايجاده
وقال قوم لو كان معنى معيد انه يعيد هو ما ذكرناه لما وصف القديم تعالى في هذه الحال بهذه اللفظة
لانا نقطع في هذه الاحوال على انه تعالى قد اعاد شيئا من افعاله وذكر وان معنى على الفعل ما صار
انه يعيد في انشائه واحيانه حالا بعد حال ويوصف تعالى بانه مقتدر قوي ولهذا لا يقولون
ويدل الى ان لا يوصف بذلك لانه تعاطيا يفيد القصد الى ما فيه مشقة وكلفة ويوصف تعالى بانه متقدم على
ابتدائه في الحدوث ولا يقولون مثل ذلك فيما فيه منفعة ولذة ويوصف تعالى بانه القادم
الفعل فهو قادم بمعنى عمد قال الله تعالى وقدمنا الى ما عملوا فجعلناه هباء منثورا وان كان بالتمادد
من سفره متعدا اللغوي يوصف بذلك ولا على هذا انه قد يسمى قادما من سفره ولا يسمى سائرا
نعمة عليه لان ذلك مجاز وحقيقته قدم به واقدام من سفره كما يسمون من سيره به معنى انه خلقها
مجازا انتقلوا اسم الفاعل فيه اليه مجازا ويوصف تعالى بانه ماض لا فعاله اذا اوهم اطلاق ذلك قرن بما يزيل
ويوصف تعالى بقضاء الواجبات من افعاله عباده بمعنى الزمها واذا يفعله فيوصف
الايهام ويوصف تعالى بانه متعلم ومفضل لانه يفيد العالم نفسه بفعله
لاجله بانه يعلم ويفيد ويخالف هذه الفائدة فائدة قولنا بانه فاعل لان العلم يتعلق
بنفس الفعل ولا يتعلق العلم بالاعدام وانما يتعلق بفعل الضد الذي يكون بعد العلم
والفناء ويوصف تعالى بانه متكلم ومحرك ومسكن

ومفقود ومحيى ومميت لحصول ما يشتق من هذه الاوصاف من افعاله ويوصف تعالى بانه مكلف وملزم
لانه تعالى قد كلفنا والزمنا فيجب وصفه بانه مكلف وملزم وقد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب حقيقة
التكليف والخلاف فيه ودللنا على الصحيح من ذلك ويوصف تعالى بانه دال ودليل لانهما اسمان
لفاعل الدلالة فان اوهم اطلاق دليل فيه تعالى من حيث يسمى الدلالة والمنظر فيها بهذا الاسم فيقيد
بما يزيل الايهام ويوصف تعالى بانه نور على وجهين احدهما انه تعالى فاعل النور والاخر
بمعنى انه ناصب للدلالة على الحق ولا يوصف تعالى بانه نور على سبيل الحقيقة وقوله تعالى الله
نور السموات والارض معناه انه منور لها او فاعل لاهل السموات والارض من الدلالة والبيان ما
يستضيئون به كما يستضاء بالنور ويوصف تعالى بانه هادٍ لانه فاعل للهدى
الذي هو الدلالة على الحق وتمييزه من الباطل وهو ايضا الهادي لاهل الثواب الى طريق الجنة
والثواب ويوصف تعالى بانه مضل بمعنى انه العقاب والعدول عن ادخال الجنة الى
ادخال النار ولا يطلق ذلك لئلا يوهم الاضلال عن الدين ويوصف تعالى بانه قادر
وكان ابو علي يقول بمعنى هذه اللفظة هو ان يفعل ما لا يتمكن المفعول فيه من دفعه عن
نفسه والاراعى كونه من جنس مقدوره وكان ابو هاشم يذهب الى ان الاضطرار في اللغة
هو الالجاء لانهم يقولون اضطرنا العدو الى الحيل بمعنى الجانا اليه وفي عرف المتكلمين
يفيد ان يفعل في الانسان ما هو من جنس مقدوره مما لا يتمكن من دفعه وقول ابي هاشم اولى
وعلى كلي المذهبين يوصف تعالى بانه مضطر وانما رجح قول ابي هاشم لان احدنا لا يوصف
بانه مضطر الى لونه ويوصف بانه مضطر الى علومه الضرورية ويوصف تعالى بانه
لطيف لعباده ويوفقهم ويعصمهم لانه تعالى قد فعل ما يشتق منه هذه الاوصاف وقد يوصف
بانه لطيف على وجه آخر بمعنى الرحمة والتعطف وهذا المعنى لا يخص المكلفين بل يتعدى الى
غيرهم من الاحياء ويوصف تعالى بانه خبير لان هذا الوصف يفيد الا كتام فعل
الخير وابو علي يجريه عليه تعالى لهذا الوجه وامتنع ابو هاشم من اجراء الخبير قال لان هذه
اللفظة تفيد فايدة الفاضل فاذا نحى لفظة فاضل لم يجز هذه وكاد ان يكون سبب الامتناع من
اجراء لفظة الخبير الفاضل المنع الشرعي والاجماع وان كان تعالى يتوهم ان هذه اللفظة

بانه
تفيد مزية معلومة من طريق المشاهدة او العادة وذلك مستحيل فيه تعالى ويوصف تعالى
ناصر للمؤمن وخاذل للكافر من النصرة هي المعونة والثواب والتثبيت وهو تعالى فاعل ذلك بالمؤمن و
الخذلان هو العقاب وما يجري مجراه من امر المؤمنين وعبادته بان يلعنوا الكفار ويقتلوهم ويقاتلوهم
ويوصف تعالى بانه رحمن ورحيم وراحم وهذه الاوصاف مشتقة من الرحمة وهي النعمة
وفي الوصف بالرحمن خاصة مبالغة يختص الله تعالى بها وقيل ان تلك المزية انما هي من حيث
فعل النعمة التي يستحق بها العبادة ولا يشاركه في هذا المعنى سواه ويوصف تعالى بانه
بار بعباده وبار للمؤمنين وكفيل بارزاقهم لان البر هو الاحسان والانعام وقد عم بذلك تعالى
عباده ولا معنى لتخصيص من خص كونه تعالى بارا بالمؤمنين لان البار هو فاعل البر والبر او
اسبابه واذا نفع الله تعالى الكفار وانعم عليهم واحسن اليهم فقد بر بهم بان فعل اسباب
الرازق
منافعهم والشبهة في انه تعالى هو الرزاق والكفيل بالارزاق ويوصف تعالى بانه
غياث ورجاء على ضرب من التجوز بمعنى انه الغوث والرجاء فيه ويوصف تعالى
بانه مؤمن على وجهين احدهما انه مصدق لنفسه وانبيائه واوليائه والوجه الاخر
انه يؤمن العباد من اضاعة حقوقهم ويؤمن من يستحق الثواب من العقاب ويوصف تعالى
بانه مهيمن بمعنى انه امين على جميع الامور ويوصف تعالى بانه طالب والمعنى فيه انه تعالى لحق المظلوم
في الدنيا من حيث امر باداء اليه ورده عليه واذا امر الحاكم برد حق على مستحق قيل انه طالب
لحقه وهو تعالى طالب في الاخرة لحق المظلوم لانه اخذ لحقه من الظالم ويوصف تعالى بانه مدرك
بنوع
على معنى وصوله الى ادراكه لان من وصل الى مطلوبه قيل ادركه اوهم اطلاق هذه اللفظة التي تحصل
للحق عند كونه راكبا واجري مجراه فيقيد بما يزيل الايهام ويوصف تعالى بانه شاكر و
شكور ومجاز وقد نطق القرآن به والمعنى ان الشكر كما كان معناه الجزاء على الفعل والمقابلة و
كان الله تعالى يجازي على الطاعات يسمى شاكرا وايضا فقد تسمي العرب الشيء باسم جزائه كما قال تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها وهو تعالى مجاز لنا على شكرنا له فسمى الجزاء على الشكر
باسم الشكر واما شكور فهو مبالغة في فعل ما يسمى شكرا ويوصف تعالى بانه
حميد ومحمود وحامد وذام والمحمود من حمده غيره او استحق الحمد عليه وحميد مبالغة في المحمود
مثل قتيل ومقتول ويوصف تعالى بانه تعالى يابى وبانه ابى ما لا الله تعالى

ويأبى الله الا ان يتم نوره والاباء هو المنع وليس بالكراهية ولهذا تمدحت العرب به فقالوا
فلان يأبى الضيم اذا امتنع منه ولا مدح في وصفه بكراهية الضيم ويوصف تعالى بانه
وكيل ويجب ان يعتقد فيه تعالى وكيل علينا بمعنى انه متكفل بامورنا وهو بمعنى قولنا حسبنا
الله ونعم الوكيل والوكيل عند الاطلاق يقتضي في العرف انه القيم بامر غيره على سبيل النيابة
ولا يوصف بانه متوكل لانه تعالى لا يسند امره الى غيره ويوصف احدنا بانه متوكل على
الله تعالى استناداً الى معونته ولا يوصف تعالى بانه ناطق لانه يستعمل في الصوت بآلة
الا ترى انه لا يوصف الحجر بانه ناطق ولا يوصف تعالى بانه لافظ لهذا الوجه
ولا يوصف تعالى بانه خطيب ولا قاص لان ذلك يفيد الحضور والمواجهة ولا يوصف
تعالى بانه بليغ فصيح لانهما من اسماء الكلام ولا يوصف تعالى بانه ظهير ووزير و
مساعد ومعاضد والوجه الصحيح في المنع من هذه الالفاظ انها تقتضي المعونة على
سبيل النفع وذلك لا يليق به تعالى ولا يوصف تعالى بانه خليل لغيره وانما امتنع وصفه
بذلك لان الخلة هي الاختصاص التام واذا اجريت على المحبة فهي على سبيل التشبيه
وقال بعضهم ان هذه اللفظة مشتقة من جعل الانسان غيره في خلل امره اعني اذا
اطلعه على اسراره فلا يليق به تعالى ان يكون خليلا لغيره وان وصفنا ابراهيم
صلوات الله عليه بانه خليله لهذا الوجه والاشتقاق ايضاً لحاجة اليه من الخلة
بالفتح التي هي الحاجة ولا يوصف تعالى بانه صديق لغيره بمعنى انه يحبه ويريد
منافعه واعلم ان ذلك يشعر بالميل اليه وذلك لا يجوز فيه تعالى ولا يوصف تعالى بانه
مجرب ومختبر ومبتلٍ لان ذلك كله يفيد التوصل الى العلم ولا يجري عليه تعالى

فصل فيما يجري عليه تعالى من الاوصاف الراجعة الى الارادة والكراهة

اعلم ان كونه مريداً ليس بمشتق من فعل الارادة
وانما وصف تعالى بذلك لكونه على هذه الحال المعقولة فوصفه عند التحقيق بانه مريد ليس

من صفات

من صفات الافعال واذا مضى في كلام الشيوخ انه من صفات الافعال فلانه تعالى لا يستحق
هذا الوصف الا عند فعل الارادة وان لم يكن مشتقاً منها فهذا هو العذر في الحاق هذا
الباب بصفات الافعال ويوصف تعالى بانه شائي لان المشيئة هي الارادة ويوصف
تعالى بانه محب للفعل لان معنى المحبة هي الارادة وان اعتقد الحذف في
لفظ المحبة ولم يعتقد ذلك في لفظ الارادة وقد بينا ذلك في صدر هذا الكتاب وليست
المحبة هي الشهوة ولا مشتركة بين الشهوة والارادة لانهم يقولون فلان يشتهي الاكل اذا كان
صائماً ولا يقولون انه يحب الاكل كما لا يقولون انه مريد له في حال الصوم ويوصف تعالى
بانه راض بالفعل اذا كان طاعة وانما يوصف الارادة بانها رضا اذا كانت متعلقة
بفعل الغير لانهم لا يكادون يقولون في المريد بانه راض بفعل نفسه كما يقولون ذلك
في فعل غيره ولا يسمون الارادة بانها رضا الا اذا وقع مرادها لانهم لا يكادون يقولون
رضيت شيئاً وهو واقع ويجب ان يكون الكراهة متوسطة بين الارادة والفعل لان
من اراد من غيره شيئاً ثم كرهه ووجد الفعل فان الارادة المتقدمة لا توصف بانها
رضى وعند ابي علي انه تعالى لا يوصف تعالى بانه راض بفعل زيد الا اذا
كان زيد فاعلا لكمال مراده فان الطاعة في فعل دون آخر لم يوصف بانه رضي
طاعته وعند ابي هاشم يوصف تعالى بانه راضي عن الطاعة وان كان صاحبها
قد اتى بكبيرة ويقول ان معنى كونه تعالى راضيا عنه يريد انه من اهل الثواب
والصحيح انه تعالى يوصف بالرضى ببعض الافعال الواقعة من مطيع بعينه وان كان
عاصيا في غيره وليس يوصف تعالى بانه راض عن احد الا وهو مستحق للثواب ويوصف تعالى بانه
وان جاز ان يكون مستحقا ايضا للعقاب بفعل آخر ويوصف بفعل المريد اذا تعلقت
قاصد الى الفعل مختار له وهو ثابت لان الارادة انما هي قصد ولا من غيره فعلا بانه قاصد
ذواته وكان من فعله ولهذا لا يسمون مختاراً

اليه ولا من فعله فيه الارادة بانه قاصد وليس يمتنع ان يسمى الارادة قصدا وان لم تكن مقارنة
للمراد لانهم يقولون قصدت الى ما لم يقع اداؤه ما منعت منه كما يقولون عزمت على ذلك
واقسام الايثار والاختيار فشروط اجرائها شروط اجراء القصد ولا بد من اشتراط زوال
الالجاء وحصول التخلية ولا يوصف تعالى بانه عازم لان الارادة انما يسمى عزما
اذا كانت من فعل المريد ومتعلقة بفعله ومتقدمة لحال الفعل ان كان مبتدا او لسببه ان
مسببا وارادة القديم تعالى لا يتقدم على المراد لان تقدمها عبث ولا يوصف تعالى بانه عازم
ولا يوصف تعالى بانه ناو لان النية انما توصف بها الارادة اذا كانت في القلب و
الضمير وكانت معقولة في القلب ولهذا لا يوصف تعالى بانه مضمر ولا منطو ويوصف تعالى
بانه كاره لان حقيقته انه ناه عن القبيح وقد بينا ان النهي لا يكون كذلك الا بالكراهة ويوصف
تعالى بانه ساخط للفعل بانه كاره له ويوصف تعالى بانه يغضب على
الكفار بمعنى انه يريد عقابهم ولعنهم وليس المراد بذلك تغير الاحوال التي تلحق الغضبان
لان احدنا قد يوصف بالغضب اذا اراد الانتقام وان لم يتغير احواله ولا يوصف تعالى
بالغيظ لانه اسم للتغير اللاحق الغضبان ويوصف تعالى بانه يبغض الكفار
بمعنى انه يعاقبهم ولا يوصف تعالى بالاسف والحسرة لانهما ينبئان عن الغم بامر متقدم
والغم والحزن عليه تعالى

فصل فيما يستحقه تعالى من الاوصاف

من حيث لم يفعل ما يقدر عليه من افعاله بخصوصه قد علمنا انه
تعالى لا يفعل شيئا من القبائح فيجب ان نصفه بما يقتضي تنزيهه عنها فوصفه تعالى
بانه سبوح قدوس قد بينا انه يقتضي تنزيهه عن كل قبيح فيجب اجراؤها عليه لهذه الفائدة ويوصف
تعالى بانه طاهر بمعنى التنزه عن القبيح ويوصف تعالى بانه غافر وغفور وساتر
وستار وعفو اما غافر وغفور وعفو فانما يوصف بها من حيث اسقط العقاب تفضلا
وعند المعتزلة انه يوصف بذلك من حيث لم يفعل العقاب بعد وقوع الذنب الذي يستحق به
وان كان قد خرج عن استحقاقه بالتوبة او بثواب الطاعة العظيمة والذي يدل على صحة

ما قلناه وفساد ما قالوه ان من اسقط دينه على غيره تفضلا يقال انه قد عفا له عنه ولو
قضاه الدين فترك مطالبته به لم يقل احدنا انه قد عفا عنه فعلمنا ان لفظة العفو
لا يطلق الا مع التفضل فلو لم يفعل تعالى العقاب بمن لا يستحق العقاب لم يوصف بانه عفو
عنه وغفور وغافر بمنزلة عفو في هذا الحكم فاذا قيل قد قال الله تعالى
واني لغفار لمن تاب قلنا قد بينا ان التوبة لا توجب اسقاط العقاب فاذا
غفر مع التوبة فهو متفضل باسقاط العقاب فاما ساتر وستار فمعناهما
انه تعالى لم يفعل في الدنيا امارة العقاب من لعن واستخفاف وما يجري مجراهما
ويوصف تعالى بانه حليم من حيث لم يعجل العقوبة وعند ابي علي
انه يوصف بذلك من حيث فعل ما يضاد العقوبة من الحيوة والصحة والشهوة وان لم يكن
وهذا غلط لانه تعالى موصوف بالحلم في حال افناء الخلق واعدامهم
في تلك الحال فاعلا فيه شيئا من صحة ولا شهوة ولا حيوة واحدنا يوصف بانه حليم من
حيث لم ينتقم ممن ظلمه وان لم يعلم انه فعل في جسمه شيئا يضاد الانتقام وليس يجب
ان لا يوصف في الاخرة ~~من ان يكون ما~~ بانه حليم اذا استوفى العقوبة لانه تعالى ليس
يخرج باستيفاء العقاب في الاخرة من ان يكون ما عجله وقدمه في الدنيا
تفضلا ووصفه تعالى بانه حليم لا يتغير ولا يوصف تعالى بانه صبور
لان فائدة هذه اللفظة تقتضي احتمال المكاره والالام وذلك مستحيل فيه تعالى ولا
يوصف تعالى بانه وقور لانه يفيد الاستقرار في المكان ونفي التطيش
وذلك مستحيل فيه تعالى واعلم انه لما كان من اكبر الاغراض
في العلم بمعاني اسمائه وصفاته تعالى ان ندعوه عز وجل بها في الامر التي
نطلبها منه وجب ان نذكر جملة ليشرف بها على معنى
الدعاء وشروطه واحكامه

فصل في ذكر جملة من أحكام الدعاء

اعلم ان الدعاء هو طلب الداعي الشيء من غيره ويمضي في الكتب انه يقتضي الرتبة وان يكون المدعو أعلى رتبة من الداعي بعكس الامر وليس الامر على ذلك لانهم يسمون السيد داعيا العبد الى سقيه الماء وغيره مما يامر به ويقولون ان الله تعالى دعانا الى عبادته وطاعته فبطل اعتبار الرتبة لكن قد حصل في اطلاق لفظة الدعاء انه يختص بالطلب من الله تعالى دون غيره وان كان التقييد يخالف ذلك لانهم يقولون في هذا الدفتر دعاء اذا اختص بمسألة الله تعالى ولا يقولون ذلك في غيره كما اختصت لفظة القران بكتاب الله تعالى وان كان اصل اشتقاقهما من الجمع المشترك المعنى وانما سموا تمجيد الله تعالى وتسبيحه دعاء لان المقصود بذلك طلب الرحمة والمغفرة ولانه لا يخلو في الاكثر من مسألة وطلب الدعاء انما يكون كذلك الا ان الله

ه كالاي ومن شروط حسن الدعاء ان يعلم الداعي كون ما يطلبه بدعائه مقدورا لمن يدعوه وذلك يقتضي فيمن دعا الله تعالى ان يعرفه جل وعز بصفاته وقدرته وحكمته ومن شروط حسن الدعاء ايضا ان يعلم حسن ما طلبه بالدعاء وانما يعلم ذلك بان لا يكون فيه وجه قبح ظاهر وما غاب عنه من وجوه القبح مثل كونه مفسدة وجب ان يشرط في دعائه ويطلب ما يطلبه بشرط ان لا يكون مفسدة وان لم يظهر هذا الشرط في دعائه جاز ان يضمره في نفسه ومن الشروط ان لا يكون عالما بان ما طلبه لا يقع ولا يفعل فلهذا لا يسأل الله تعالى احياء الموتى ليتشرّبهم او يغفر ان عقاب الكفار وعند ابي علي ان ذلك يقبح عقلا وعند ابي هاشم انه يقبح بالشرع من حيث كان مفسدة وليس بقبيح في العقل وقد يحسن منا ان ندعو تعالى بان يفعل ما نعلم انه يفعله لا محالة وانما حسن

ذلك

ذلك على سبيل الانقطاع ولان فيه مصلحة ولطفا ولهذا احسن منا الاستغفار للمؤمنين والصلوة على الانبياء المرسلين والملائكة المقربين والاشبه في ان يفعل ذلك الا يسمى دعاء واجابة له وينقسم ما يفعله له الداعي الى قسمين

و عند الدعاء

احدهما ان يتقدم العلم بانه واجب مفعول لا محالة نحو اثابة المؤمنين والصلوة على النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله فما القائل فيه التعبد والتقرب لا طلب ما يفعله له الدعاء والقسم الاخر ما لا يعلم وجوبه وحصول فعله لا محالة وهو على ضربين احدهما ان يكون واجبا وان خفي علينا وجوبه مثل ان يكون لطفا في التكليف وينقسم الى ما يكون مصلحة على كل حال والى ما يكون لطفا عند الدعاء لان للدعاء على كل حال تاثيرا في فعله والقسم الاخر من القسمين الاولين ما ليس بواجب من الاحسان والتفضل وذلك مما يجوز ان يفعل وان لا يفعل فاذا فعله تعالى عند الدعاء فهو اجابة له وقولنا مجاب الدعوة لبعض تكرر اجابته دعائه وان المفعول عند الدعاء دعاه على سبيل الكرامة له والرفع من منزلته ومتى سأل احدنا ربه تعالى امرا فلم يفعله لا يجب القطع على انه ما اجيبت دعوته لانه اذا سأل شرط ان لا يكون فيه مفسدة فغير ممتنع ان يكون انما لم يفعل ما طلبه لانه مفسدة وانما يكون ممنوعا اذا لم يفعل ما طلبه من غير حصول الشرط الذي شرطه وهذه جملة كافية واذا كانت اغراضنا في هذا الكتاب قد تكاملت بعون الله تعالى فالواجب قطعه ههنا ونحن قاطعون له ومستغفرون الله تعالى من ذلل ان كان منه او خلل ومتبرئون من كل قول لعله يمضي في تضمنه مخالفا للصواب مجانبا للرشاد مستبدا لانه غش هوى عصبية عقل ونعتصم بالله تعالى على من تامله ان لا يقلدنا في شيء من مذاهبه او ادلته ونجعل الظن بنا

فصل في ذكر جملة من احكام الدعاء

اعلم ان الدعاء هو طلب الداعي الشيء من غيره ويمضي في الكتب انه يقتضي الرتبة
وان يكون المدعو اعلى رتبة من الداعي بعكس الامر وليس الامر على ذلك لانهم
يسمون السيد داعيا العبد الى سقيه الماء وغيره مما يامر به ويقولون ان الله تعالى
دعانا الى عبادته وطاعته فبطل اعتبار الرتبة لكن قد حصل في اطلاق لفظة الدعاء
انه يختص بالطلب من الله تعالى دون غيره وان كان التقييد بخلاف ذلك لانهم
يقولون في هذا الدفتر دعاء اذا اختص بمسئلة الله تعالى ولا يقولون ذلك في غيره
كما اختص لفظة القران بكتاب الله تعالى وان كان اصل اشتقاقه من الجمع المشترك
المعنى وانما سموا تمجيد الله تعالى وتسبيحه دعاء لان المقصود بذلك طلب الرحمة و
المغفرة ولانه لا يخلو في الاكثر من مسئلة وطلب الدعا انما يكون كذلك [illegible]
[illegible] ومن شرط حسن الدعاء ان يعلم الداعي كون ما يطلبه بدعائه
مقدورا لمن يدعوه وذلك يقتضي فيمن دعا الله تعالى ان يعرفه جل وعز بصفاته
وقدرته وحكمته ومن شروط حسن الدعاء ايضا ان يعلم حسن ما طلبه بالدعاء
وانما يعلم ذلك بان لا يكون فيه وجه قبح ظاهر وما غاب عنه من وجوه القبح مثل
كونه مفسدة وجب ان يشرط في دعائه ويطلب ما يطلبه بشرط ان لا يكون
مفسدة وان لم يظهر هذا الشرط في دعائه جاز ان يضمر في نفسه ومن الشروط
ان لا يكون عالما بان ما طلبه لا يقع ولا يفعل نحو ان يسئل الله تعالى احياء الموتى
ليثيبهم او يغفران عقاب الكفار وعند ابي علي ان ذلك يقبح عقلا
وعند ابي هاشم انه يقبح بالشرع من حيث كان مفسدة وليس بقبيح في العقل
وقد يحسن منا ان ندعو تعالى بان يفعل ما نعلم انه يفعله لا محالة وانما حسن
ذلك



ذلك على سبيل الانقطاع ولان فيه مصلحة ولطفا ولهذا احسن منا الاستغفار للمومنين
والصلوة على الانبياء المرسلين والملائكة المقربين والشبهة في ان نفعل ذلك لا يمتنع
دعاء اجابة له وينقسم ما يفعله لاجل الدعاء الى قسمين
احدهما ما تقدم العلم بانه واجب مفعول لا محالة نحو اثابة المومنين والصلوة
على النبي صلوات الله وسلامه عليه واله فما الفائدة فيه التعبد والتقرب لا طلب
ما يفعله لاجل الدعاء والقسم الاخر ما لا يعلم وجوبه وحصول فعله لا محالة
وهو على ضربين احدهما ان يكون واجبا وان خفي علينا وجوبه مثل ان يكون لطفا
في التكليف وينقسم الى ما يكون مصلحة على كل حال والى ما يكون لطفا عند الدعاء
لان للدعاء على كل حال تاثيرا في فعله والقسم الاخر من القسمين الاولين ما ليس
بواجب من الاحسان والتفضل وذلك مما يجوز ان يفعل وان لا يفعل فاذا فعله
تعالى عند الدعاء فهو اجابة له وقولنا مجاب الدعوة لبعض تكرر اجابته دعائه
وان المفعول عند الدعاء دعاءه على سبيل الكرامة له والرفع من منزلته ومتى سال
احدنا ربه تعالى امرا فلم يفعله لا يجب القطع على انه ما اجيبت دعوته
لانه اذا سال شرط ان لا يكون فيه مفسدة فغير ممتنع ان يكون انما لم يفعل
ما طلبه لانه مفسدة وانما يكون ممنوعا اذا لم يفعل ما طلبه من غير حصول
الشرط الذي شرطه وهذه جملة كافية واذا كانت اغراضنا في هذا
الكتاب قد تكاملت بعون الله تعالى فالواجب قطعه
ههنا ونحن قاطعون له ومستغفرون الله تعالى من ذلك ان كان فيه
او خلل وبريئون من كل قول لعله يمضي في تضمنه مخالفا الصواب
مجانبا الرشاد مستبدا لانه غش هوى سمحية عقل ونقسم بالله تعالى
على من تامله ان لا يقلدنا في شيء من مذاهبه او ادلته ويجعل الظن بنا

۱۶۱

تاریخ ....
شماره ....
پیوست ....
دانشگاه تهران
اداره کل کتابخانه‌ها
و کتابخانه مرکزی

مكتبة المحقق الطباطبائي

بنیاد محقق طباطبایی

فليعن النظر والتصفح والتأمل تعويلا على انا قد كفيناه ذلك وادرجناه بما يكاد يكفلناه
من تعبه ونصبه بل ينظر في كل شيء نظر المستفتح المتبدي مطرحا للاهواء المزينة
للباطل بزينة الحق المشبهة للكذب بالصدق فعالا انما ينظر فيه ويتصفح من نفسه
احوال غيره مايل الى ان يكون الحق في حيز احدهما دون صاحبه حتى يكون قبله الى جهة وانحرافه
الى الاخرى فهذا العلم الذي يثمر نظره وينتج فكره وان يكثر عند انتفاعه بشيء منه من
الدعاء لنا والترحم علينا في حيوة وموت ورجاء وخوف وبين اوائل هذا الكتاب
واواخره تفاوت ظاهر فان اوله على غاية الاختصار الشديد والبسط والشرح مخفيا
انما هو اواخره والعذر في ذلك انا بدانا باملائه والنية فيه الاختصار الشديد تعويلا
على ان الاستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب الملخص فلما وقف تمام املاء الملخص
لعوائق الزمان التي لا تملك تغيرت النية في كتابنا هذا وزدنا في بسطه وشرحه واذا
جمع بين ما خرج من الكتاب الملخص وجعل ما انتهى اليه كانه لهذا الكتاب وجد بذلك الكلام
في جميع ابواب الاصول مستوفى مستقصى ونحن نحمد الله تعالى على ما وفقه وقدره ونسئله
في ذلك كله ان يجعله خالصا لثوابه موقفا عن عقابه انه على ما يشاء قدير وصلوته على
خير بريته من خلقه محمد واله الطاهرين وسلامه وهو حسبنا ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير
غفرانك ربنا واليك المصير اتفق الفراغ من الكتابة يوم السبت الخامس والعشرين من جمادى الاولى
في تاريخ سنة اثنين وتسعين ۸۸۲ وقد كان تاريخ اصل النسخة التي كتبتها منه

هكذا كتبه الكاتب

مكتبة المحقق الطباطبائي